





خلافت الماتريديه

خلافت الماتريديه

في العقاييد

٢

خلافت الماتريديه

خلافت

الماتريديه

/

الامير  
السعيد  
محمد

سنة



شرح الخلافات بين الأشرع والماتريدي  
لمحمد بن ولي البقره شري  
(بني ابي عيسى محمد افندي)



1700

Süleymaniye Kütüphanesi	
Kisim	Şehid Ali P
Yıl	1650
Eski No	



بسم الله الرحمن الرحيم  
 يا رب كل الحق كما ينبغي لجلال عرشك وجلال وجهك وحسن عبادتك والحمد لله  
 كما يليق بجلال فضلك وعظيم حالك اما بعد فيقول الفقير الى الله تعالى  
 محمد بن ولي القرشي تزييل زبير ان انفع المطالب رغب الى الله هو المعارف  
 الاحسية والعالم البقية اذ به ورعها القود بالعبادة العظمى والكريمة  
 الكبرى في الاقدار والاولى وعلم العقائد والاسرار والافعال والاعمال  
 تبيانها ما حذرنا واساسها وقد ضل فيه كتب كثيرة مختصرة ومطلو  
 الا ان اكثر الناس اشتغلوا على فوائدها كغيري جمعت فيه مختصرا حاويا بالاصول  
 امتنا الماتر بدينه جامع لما في الخلافة بينهم ثم شرحت شرحا جامع  
 له لانها كانت غائبة عننا مستكملا بحيل التوفيق مستهد بالاسرار  
 الطريق مشيرة الى مواضع الخلاف بينها في سبع وسنين مواضع مختصرا  
 لدلائل الطرفين مراعاة ذلك بشرط الانصاف محاييا من طريقة الاعتدال  
 ولما تيسر انما به وختم بالنقصان اختصارا جبرته بدعا من خصه الله به بزيادة  
 ونقصا فيقصر فضل تلك على المفاضة ثم اتمته بكم غانية على ورثة ابيائه  
 وسائر عباد الله فاقامه مقام افضل الاولين والاولى وادو توفيقه لاجل  
 وبرضاه ولا يزيه من المكارم والمآثر لانه كان في الغائبة لمثل هذه المآثر النصف  
 اعني مولانا خاتمة المحققين وسيد المدققين علامه عصره وقاتله وهو شافعي  
 حلال الانام شيخنا شيخ الاسلام محمد والطريقة النبوية في السنة  
 جامع العلوم العقلية والنقلية السيد فيض الله الارزاق الروي وهو اندر  
 حفظ حوزة الملحة للثبوت بعونه وحمل حوزة المآثر الغائبة بفضله وانشرجه  
 صدر الاسلام وولادته وجهه وانشر في المدققين اعلام العلوم والعلوم  
 بعد ان توجرت انما الى الاندراس ونابت اصولها على الانطاس

وان ارجع بعضه الى بعض  
 سهر

شفي بجبرته سهر

انظر انه لم يبق احد من  
 هذا الجيل والنصف

لازال

لازال مصداق العباد مستقيمة بطفه وفلا 2 امور الانام مستقيمة بطوله  
 فان وقع في حيز القبول فخص لطفه وهو غايه المتبحر ونهاية المامول  
 عن جنابه المامون عن الاعتساف الجول على الانصاف والتمسكان  
 وعليه التكلان الحمد هو الوصف بالجميل على الجليل الاختيار  
 من انعام او غيره واشكر ما يفيد تعظيم النعم قول لا او فعل لانها  
 والمدح لا يخص بالحمارة فافترقت الثلاثة على ما انفقت عليه كلمة  
 المحققين حتى لم يرضوا بظاهر قول صاحب الكشاف الحمد والاد 2  
 احوان وردوه الى المثل ركنه في الاستشفاق وصره عن  
 انت ومي سند ليدان الحمد يخص بالجميل الاختيار والمدح يعم  
 يقال مدحت التولوا على صفاتها ولا يقال حمدتها هذا وجهه  
 على صفاته الذاتية اما التسمية لها منسلة الاختيار او جعل الاختيار  
 في التعريف اعم ما صدر بالاختيار او من المختار وصفاته نوع اختيار  
 بمعنى ما صدر عن المختار وان لم يكن اختيارية بالمعنى الاول او جعله  
 بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكنه شاء لا يفعل به  
 عنه الفعل والترك وصفاته نوع اختيارية بالمعنى الاول او جعل  
 سبق الاختيار على الصفات سبقا ذاتيا كسبق الوجوب  
 على الوجود لا سبقا زمانيا حتى يلزم الحروف لله علم  
 لذات الواجب الوجود اما ابتداء بخلق وتصرف فيه على ما روي  
 عنه 2 وانت في او بعد النقل والتصرف من الوصفية بان جعل  
 اصله وحذف هجرته وعوض عنها في التعريف ونقل الى العلية  
 وقبل انه اسم المفهوم الواجب لذاته لا عدمه وكفى هو الاول واللام افاد

انما هو من زعمه كون  
 الحمد عليه اختياريا



كلمة لا اله الا الله التوحيد لان ذلك المفهوم كلف في نفسه وان اخص  
 في الخارج في فروع الذات المقدسة فتمثل الكثرة المتنافية للوحدة  
 ولانه لابد للذات المنزهة من اسم يحكي عنه صفاته وذلك لا يكون  
 الا بوضع العينية اذ العينية الاسمية لا تكفي في ذلك على الاصح وان كان  
 قد قيل ذلك فان قيل وضع العلم يقتضي عدم الواضعية بكنه ذات العلم  
 والعلم بكنه ذات الواجب في منسحق او متعذر غير واقع على  
 الحلال والمنتهور قلنا العلم باوصافه كاف في وضع العلم بالحاجة  
 الى الكنه وتوسيم كنه الواضع هو الله تعالى لا البشر وتوسيم  
 الله البشر على ما عليه البرهانية كنه لا نسلم ان لا سبيل للقول  
 الا كنه الواجب في مطلقا لا يكون ان يكون معقول اخصا لنفس  
 القدسية سبيل اليه بان خلق الله تعالى فيهم علما ضروريا بكنه ذاته  
 رب العالمين هو جمع عالم وهو اسم للقدرا المشترك بين  
 ذوى العلم وبين اجناس يعلم به الصانع في مطلقا فمع الاول  
 يقال عالم الملك وعالم الانس وعالم الجن وعلى الثاني يقال عالم  
 الافلاك وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الارض  
 وعلى القولين يجمع اطلاقه على كل من تلك الاجناس وعلى مجموعها كالآتي  
 بالنسبة الى افرادها لا اسم مجموع تلك الاجناس والا لا يجمع  
 لعدم تعدد افرادهم وقيل انه ليس يجمع على اسم جمع للعالم لان العالم  
 يشمل ذوى العلم وغيره والجميع بالواو والنون يختص بذوى العلم  
 واجبت على القول الثاني انه انما يجمع به تغليب ذوى العلم على غيره  
 واما على القول الاول فلان كلامه لا يقال ان شرط الجمع المذكور في قوله

صفة

صفة لذوى العلم والعالم اسم لا صفة لانا نقول انه اسم في معنى الوصف  
 اعني كونه مما يعلم به الصانع وليس مثل لفظ الجاد والحيوان اذ ليس فيهما  
 معنى الوصفية اصلا فلذا لا يجان بالواو والنون وكونه في معنى الوصفية  
 كاف في جمع بالواو والنون ولا يلزم ان يجمع وصفها محققا في نفسه  
 في حاشيتها على حاشية البقاء والبقاء على الدين والصلوة والسلام  
 جميعا تاسيا لقوله في صلواته وسلموا تسليما لان افرادها  
 بالذكر عن الافراد مكرره في حق نبينا وغيره من الانبياء على ما صرح به النور  
 وقيل انه مكرره في حق نبينا وغيره على نبينا بعد نبينا في حق  
 الانزال ومعنى الاستعطاف اي الاله انزل او اعطف عليه رحمتك  
 وتحييتك قبل لا تشك انه عليه السلام اعطى جميع الكائنات وهو ما  
 عن سبب ذلك فاما معنى الدعاء الى اجيب عنه بوجوده منها ان طلب الدعاء  
 له عدم تعبد في غير معقول المعنى ومنها ان صلواتنا عليه صلوات الله عليه وسلم  
 ليست شفاعته بل الشكر له على ما اعطانا به بارئنا من الكائنات  
 ومنها ان صلواتنا عدم الطلب بل كمال في سعة كرم الله تعالى عليه  
 اذ لا غاية لفضل الله تعالى وكرمه فينبغي عدم لانه انما في حضرة القبة  
 وسوانح الفضل انما اخبر لفظ النبي صلى الله عليه وسلم انما ان نساكم  
 اذا سخط الصلوة والسلام بوصف النبوة فاستحقاقه اياها بوصف انسانيته  
 او لان رسالته افضل من نبوته لان رسالته جنتين جنة الحق وجنة  
 الخلق لانه اوحى اليه الكتاب وامر بتليفه وبذا مرتبة رسالته ونبوته  
 جنة الحق فقط فلذا امر النبي في حاله بعفته بالنبوة بالقرآن فقط وامر حاله  
 بعفته بالرسالة بالانذار فان نبينا عدم بعث بالنبوة على راسل ربين

مع الوصفية  
 في قوله  
 في قوله  
 في قوله

في قوله  
 في قوله



فجاء جبرائيل وهو بشاره افقانا اننا بقارنى ففقط ثم قال له اقره فقال يا  
 بقارنى فقطه كدك ثم قال له اقره باسم ربك الذى خلق حتى بلغ  
 ما لم يعلم ثم قرأ سورة الفجر ثلاث سنين متواترة ففرق بنو بني اسرائيل  
 ثلاث سنين في زمان فترة الوحى ولم ينزل عليه شيئا من القرآن فقلت  
 ثلاث سنين فرق بنو بني اسرائيل وقرآنهم فقلت عليه يا ابا المديثر فمما ذكر  
 وربك فكبر ومنه حصل التوفيق بين روايته بعثته فانه روى انه عليه السلام  
 بعث على راس اربعين سنة وروى انه عليه السلام بعث على راس  
 ثلاث واربعين سنة وبين روايتي اول ما نزل فانه روى اول  
 ما نزل اقره وروى ايضا اول ما نزل يا ابا المديثر ثم التلوة على النبي صلى الله عليه وسلم  
 وقيل في الومرة على ما قاله في الشارح وقيل السلام كدك وكذا الحديث مثل  
 الشراطين محمد عطف بيان وهو علم نبينا وم غير من تجل على الحج  
 بل منقول من اسم المفعول المضعف الموضوع لمن كثرت حصا المدة  
 سماه بجمه في المطالب وهو ان شرا سماء ورا سماء كثيرة اخذ في ذلك  
 على اقوال افضل الرسل والانبيا صفة حمدا لا تخفى وافاقه الاكل  
 يجوز ان تقصد بها تفضيل صاحبها على غيره سواء من اهل المصطفى اليه على ما هو  
 حقه في فضل التفضيل فيقيد ان نبينا م افضل من كل فرد من افراد الرسل  
 سور صاحب فضل على ما هو مقتضى الاضافة على خلاف مقتضى فعل  
 المصاحب من فان مقتضاها تفضيل صاحب فعل على غيره ومن جميع  
 احواله مع ما صدر به الرضى وسنفا وفضيلة نبينا م على سائر  
 الخلق سور الرسل بطريق الاولوية لان الافضل من الافضل في التفضيل  
 وبين افضل المصطفى من حيث المفعول في الكلام في افادة افضلية عليه السلام في مجموع حيث  
 لا من حيث ان المصاحب من حيث المفعول في الكلام في افادة افضلية عليه السلام في مجموع حيث  
 جميع احواله والمجوز بان صاحب فضل على غيره في جميع احواله  
 فيكون مقتضى الاضافة الى صاحب فضل على غيره في جميع احواله  
 ففهم من ان صاحب افضل المصاحب من حيث المفعول في الكلام في افادة افضلية عليه السلام في مجموع حيث  
 مجموع احواله المجوز بين من حيث المفعول في الكلام في افادة افضلية عليه السلام في مجموع حيث

في قوله تعالى

من حيث المفعول

المجموع لان افضل المضاف لا يفيد وانما يفيد وافعل المصاحب  
 ولذا قيل ان افضل في مثل هذا التركيب ليس بمضاف حقيقة بل كونه  
 من مقدرة هذا لان المقصود بيان افضلية نبينا م في مجموع حيث  
 المجموع وذلك يحصل تقدير من وهذا ما يجب حفظه وقد قال في شرح  
 المواهب ان هذه المسئلة وقعت في زمن العز بن عبد السلام فافقه  
 فيها بانه عليه السلام كان افضل من كل واحد منهم لانه افضل من جميعهم فمالا  
 جماعة من علماء عصره على كنفه فقلت مراد العز بن عبد السلام انه ليس  
 غير الاحاد بمجموع حقيقة منصف بالفضل في بيده عليه السلام افضل  
 لان هذا المجموع غير الاحاد ونبينا افضل من هذا المجموع في جملة على غيره  
 ويجوز ان يقصد بالاضافة تفضيل صاحبها على غيره سواء من الرسل  
 وغيرهم وانما اضيف الى الرسل لزيادة اختصاصه بهم فيكون المفضل  
 محمدا اي افضل الخلائق من بين الرسل والادعاجاء اجمعين وبعد  
 اي بعد ادراك ما وجب علينا من التسمية والتجديد والتصلية فندرك ان  
 لا المربى الحاضرة الذهن سواء كان وضعه الديباجة قبل التصفية او بعد  
 او لا حضوره لا لافاظ المرتبة ولا المعاني في الحسن بل موجودة الذهن  
 والنقوش الكتابية وان كانت موجودة في الخارج الا ان الشارة  
 اليها لا تناسب الاخبار عنها بقوله زبدة ما استفدت من فوائد  
 الاولين وجملة ما استنبطت من قواعد السلف الصالحين لان النقوش  
 الكتابية ليست كذلك وتوسم ذلك فالحاضرة الحسن من النقوش  
 لا يكون الاختصاص معنا وهو ان كتب المصنف وليس المقصود وصف ذلك  
 ولا تسمية ذلك الاسم بل المقصود وصف نوره وتسميته بالاسم وهو النقش في الرمال

المجموع

مجموع احواله المجوز بين من حيث المفعول في الكلام في افادة افضلية عليه السلام في مجموع حيث



على الالفاظ المحصورة الموضوعية باذا المعاني المحصورة سواء كانت  
او غير مماثلة له في ذلك الحيل ولا شك انه لا حضور للكلمة الطبيعية  
في الحقائق الشارة الا الحاضرة في الذهن على جميع النفاذ بل لا غنى لتعيين  
المحل والاولر وعليه ما ذكرنا ايضا من ان المقصود وصف نوعه لا وصف  
و خلاصة ما عليه عقائد اهل السنة المسلمين وهم القوة الناجية  
المشار إليها بجبر ما ان عليه واصحابه جملتها ذكره للطلاب ونسبة  
لاول الباب ورتبنا على مقدمة والمتمم كونه والها وكور فحما  
ايضا وفيه في اللغة ما خوذ من مقدمة الجلس للجماعة المتقدمة من قدم  
تقدم ثم تقدم في العرف الى ما يتوقف عليه شروع في العلم وقد يقال لما  
يتقدم اما المقصود لا ريبا طلبة من طائفة مخصوصة من الالفاظ الكتاب  
مقدمة الكتاب ومقصود شتم على فصول اما المقدمة فقها كج تقديم  
الا تقديم اذ راك قبل شروع في المقصود كونه وموضوعه وغايته  
لان الشروع في كل علم كونه ففلا اختياريا يتوقف على تصور  
وعلى التصديق بفائدة ما على تصور به رسمه وعلى التصديق بفائدة  
المقصود المترتبة عليه وعلى التصديق بموضوعه موضوعه بمقتضى الالفة  
المركبة اعني ان الشيء المفروض موضوعه لكن التوقف على الاولين لا مكان  
الشروع وعلى الثلاثة الاخيرة للشروع على وجه البهيرة ولما كان  
التصور بوجه ما حاصل في ضم التصور به رسمه والتصديق بفائدة ما  
حاصل في ضم التصديق بفائدة الموضوع حصول العلم في ضم الخاص  
الكتفي بذكر رسمه وغايته على ما سطر وكما بحث العلم والنظر وما يتعلق  
بها فان الشروع في هذا العلم خاصة يتوقف على هذه المباحث ايضا لان  
الغاية

الغاية

الغاية بطريق النظر والاستدلال والرد على المنكرين لا يمكن بدون معرفة  
هذه المباحث فكانت من مقدمة الشروع في هذا العلم خاصة فان قيل  
ان الامور المذكورة هنا عين المقدمة فاذا جعلت طرفا لا يلزم كون  
الشيء طرفا لنفسه قلنا كجواب عنه بوجه الاول ان الكتاب المؤلف كالاول  
مثلا وما به كرفية المقدمة والمقصود والفصول والابواب اما ان يكون  
عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على المعاني المحصورة لتصوره والمتقدمة  
واما عن النقوش الدالة على الالفاظ المحصورة الدالة على تلك المعاني واما عن تلك  
المعاني المحصورة من حيث انها مدلولات لتلك العبارة والنقوش واما عن  
المركبة من الثلاثة واتبين منها فان كان عبارة عن الالفاظ والنقوش  
او المركبة منها فلا اشكال في الطرفية المذكورة لان معناه ان هذه  
الالفاظ في بيان هذه المعاني لان المقدمة التي هي في الكتاب عبارة  
عن الالفاظ ايضا على هذا التقدير وانما استغنت تلك الالفاظ التقديم والنسبة  
بالمقدمة كونه في بيان ما هو مقدمة العلم شتم للشيء باسم مدلوله والى كان  
عبارة عن المعاني المحصورة فقد بوجه تلك الطرفية بان المقدمة ما يتوقف  
على الشروع في العلم وهذا الفهم على من غير ما ذكر من الامور المذكورة فلما  
فصل بين العلم في هذا الجادة وقد بوجه بان مقدمة العلم بصورة كونه والتصديق  
بموضوعه وغايته والمذكورة المقدمة ليس بهذه الادراكات بل معاني  
يتصورها الانكسار الادراكات فكانت قبل هذه المعاني في حصر تلك الادراكات  
وان كان عبارة عما يتركب من المعاني والالفاظ والنقوش فاجواب  
هو ان توجيه الشارة كاذبة الشريعة العلامة الشارة ان المقدمة على نوعين  
مقدمة العلم وما يتوقف عليه مسائل كونه حجة وغايته وموضوعه ومقدمة

في زاد وجائز  
تفصيل في الجواب  
في اصول



الكتاب وهي طائفة مخصوصة من كلام قديم ما المقصود لا ارتباطها  
وانشاعها فيه سواء توقف عليها ام لا فاجعل طرفا هو مقدمة العلم  
وما جعل من طرفا هو مقدمة الكتاب هكذا ذكره النفاذ في ورواياته  
اصطلاح 2 جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من كلامهم ولا  
الحاجة لجواز التسمية لتلك الالفاظ بالمقدمة مجاز من قبيل تسمية شئ  
باسم من لولاه الحاجة الاصطلاح 2 جديد كما عرفت انما الثالث  
ان هذه الطرفية مجازية اقامة للشمول العموم العلم مقام الشمول الطرفي  
بمعنى انه كلما يعلم بهذه المقدمة يعلم ما يجب تقديمه في هذا العلم بخلاف العكس  
لجواز ان يعلم ما يجب تقديمه في هذا العلم دون هذه المقدمة فتنبه الشمول العلم بالشمول  
الطرفي في الاحاطة فان الطرف كما احاط الطرف كذلك العلم احاط  
لخاصة فاستعمل كلمة هنا مجازا الكلام علم بامور الالهي بل يقدر قد  
ناتمة كما هو المتبادر وهذه المقدمة يخرج عن التعريف علم الله تعالى وعلم الرسول  
واللائكة لان علومهم لا يسلم كلاما ووجه وجود ان صبغة الافعال يدل على العلم  
الشعوب الكسب وعلومهم ليس بالنظر اما عند نظرهم واما علم الرسول واللائكة  
فبالوحى والالهام لا بالكسب مع ان العلم بتلك الامور على انبثاق العقائد  
الدينية اى على الغيرة والكان العقائد هو با او خطأ فان الحكم كالمفسر  
مثلا وان كان على الخطاء في عقائده وماتت كبره في انبثاقها لكن لا يخرج من  
علماء الكلام ولا علم الله تعالى في ثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام  
والمراد بالدينية هو المنسوب الى دين محمد صوابا كان او خطأ كما ذكرناه  
من قبضة الفخر والمرد بالانبات معناه التبادر ولذا قلنا على الفخر لا يفي  
التحصيل والاكسب واللازم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام فخره لم

وذلك

وذلك باطل لانه داخل فيه لا خارج عنه على ما صرح به الشرف الفخر فان قيل  
بحون ان يراد بالعقائد في قوله انبثاق العقائد القضا بالجزئية فلا يجوز  
في كونها مقدمة لقواعد الكلام فالعلم بالكلام علم بقواعد كلية بغية عن تحصيل  
العقائد الجزئية يجعل تلك القواعد كبر للصغر سببا في حصول قلنا انه مع كون  
خلاف التبادر من التعريف يلزم ان يكون وضع الكلام لتحصيل العقائد الجزئية لا  
مع ان وضعه ونسبه للزمام الحكم ويراى على لانه قد نوه بغيره  
التي الفخر في العقائد للزمام عليهم وهذا ظم وضعها في التفسير في قوله  
المقاصد ان المراد بالعلم في هذا التعريف بغير ملكة التحصيل بغير ان يكون عنده  
من الاخذ والشروط ما يكفي في استحصال العقائد وان المراد بالانبات تحصيل  
العقائد وانما يراعى ان حصل العلم في هذا التعريف على ملكة التحصيل خلاف التبادر  
لان التبادر ملكة التحصيل لا يراعى عليها اشارة الوجود المقتضى ودفع  
الشبه عنها اشارة الاستفاء الى نوع العلم ان التبادر من القدرة في النامه  
ومن المعية المعاجزة الالهية العادة فيتميز اليه في التعريف فينبطق التعريف  
على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه ثباته في الادلة ورد الشبه لان  
تلك القدرة على ذلك الانبات انما يصاحب دانها هذا العلم دون العلم ببعضها  
ودونه العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور البلاط فقط ووجه النطق  
اولا يحصل به القدرة النامه على انبثاق العقائد الدينية لان هذا الانبات انما يحصل  
نحوه لا صورة محصورة يحصل من النطق ومادة معينة لا يعرف منه لان حصول  
المادة لا يعرف من النطق وانما يعرف به مناسبة التبادر المعلوم من علم  
الحكم بطلوب بطلوب على وجه اجمال ورون علم احد الانبثاق من العلم  
اى وضع الادب فيس اقتدرنا على ذلك ورون علم الحق المجامع لعلم الكلام



بل وجميع العلم الجامع له اذ ليس يترتب على ذلك جميع تلك القدرة  
 على جميع النفاذ بل لا يدخل في ذلك الترتيب العادى صلا وانما خبير  
 يقتدر على اثبات اشارة الى ان الاثبات بالفعل ليس يلزم واخبر  
 مع على به اشارة الى ان السببية الحقيقية المتبادرة في البادواخبر  
 الاثبات على التخصيص اشارة الى ان ثمة الكلام هو الاثبات لا يحصل  
 والا ان العباد يجب ان يؤخذ من الشرح لعقد باوان كان بعضنا  
 مما سبق العقل في اثباتها كسبانية وليس الا بواجب وانته  
 ما في ذلك في تلك الاسرار لم يكن ثم من تصدى للاثبات لا اذناه في قضية  
 المعنى لا والحظ في ثم اعلم ان هذا التعريف رسم واحد وذلك لا حقيقة  
 كل علم مع السائل النظرية كما هو المشرور بينهم والمتبادر من قولهم فلا  
 يعلم الخوض لا والتصديق بتلك المسائل على دليل كما هو المتبادر  
 من قولهم الكلام علم باموراه وعلى التقديرين لا يمكن تحريمه الا بيبا  
 تلك المسائل والتصديقات بها وقصورها باسرها اذ لا معنى لتقدير  
 الشئ الا تصوره بجميع احواله ولما كان تصور تلك المسائل والتقدير  
 المتعلقة بها باسرها متعذرا كان تحريم العلم بقا متعذرا اذ ليس  
 بتلك المسائل وتصديقاتها بالامور الاعتبارية المحضة حتى تبهر  
 التحديد بافهم هذا المفهومات التي تترك في تعريفها العلوم كالنوع  
 المذكور للكلام مثلا لو انتم متساوية لتلك المسائل والتصديقات بها  
 فتكون رسالان التعريف باللائم رسم واحد وقيل ان اسما العلوم  
 موضوعا باذا مفهوم كل تلك المسائل كالنوع المذكور مثل قبلك  
 حد لا رسا وكفى هو الاول والاخر اسما اسما العلوم كالعلم منطلقا

وراد به

ويراد به المفهوم الكلي بل يراد به دائما السائل لمخصوصة او التصديق بانها  
 فلان يعلم الخبير ان يعلم السائل لمخصوصة او بتصوير التصديق بانها اذ لا حرج  
 في التصورات بتعلق بجميع الاشياء حتى نفسا ثم لما كان ثمة العلم  
 في انفسنا بجملة الموضوعات في الحقيقة المركبة تناسب بتصوير العلم بجملة  
 افادة لما ينبغي به غير كالحالات فقال وموضوعه بيان ذلك انك  
 النفس الساطقة في قوتها النظرية انما يكون في حقائق الاشياء واحوالها على ما هي  
 في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولما كان تلك الحقائق والاحوال متغيرة متشعبة  
 جدا وكانت موقفا على الاختلاط متغيرة وغير متغيرة نفسا الاول والاضطرار  
 وشبهه تعليمها فادوا الاحوال الذاتية المتعلقة بشئ واحد مطلقا او جزئيا  
 واجبة او باقية متناسبة تناسبها سواء كان في ذاته او عرضا ودونها  
 على حدة وعلما واحدا وسواء كان الشئ او تلك الاشياء موضوعا لتلك العلم  
 لان موضوعا شاملا رجعة اليه لانها اما عين موضوع العالم ونوعه او عرضة له  
 او نوع عرضة له فحاصل كل طائفة من الاحوال شيئا ركازا للموضوع علميا  
 متفردا متمازاة في طائفة اخرى متشركة في موضوع اخر فثابت العلم  
 في انفسنا بموضوعاتنا فصار هذا التمايز مما لا يمتنع مع جوار الامتنان بامور  
 كالتمايز مثلا وسلك الا في ابغاضه الطريقة في علومهم وسواهم شئ اذ لا يقع  
 عقلا من ان بعد كل مسألة علمية وتقدم بالتعلم ولا من ان بعد كل مسألة علمية  
 في موضوع واحد سواء كانت متناسبة في وجه او لا علما واحدا ونالكم  
 كلاما متشركا في ان احكام بامور علمية او غير علمية قد طبقوا على ان ثمة العلم  
 في الذات وكذا ثمة سببها انما هو كالموضوع فلما كان التصديق بموضوعه الموضوع  
 اجمالا في مقدمات الشروع واما التصديق بوجود الموضوع في الحقيقة البسيطة التي



موضوعا من الباري التعريفية لا ما ذكره الشريف العلوي وهو ان العلوم على اقسام  
 التفارئة كما ان تصور موضوع كل علم بتعريفه كتحريف الكلمة بلفظ موضوعه  
 المباد والصورته واما تصور مفهوم الموضوع بما يجتنبه اعراضه الذاتية فكلية  
 معتبرة في طريقة التصديق لموضوعية الموضوع فان قيل فما هو هذا الموضوع  
 الشروع فكلنا ممنوع انما يكون كذلك ان لو توقف ذلك التصديق على كونه  
 كيفية التصديق لتصور الطرفين بوجه ما غير الكيفية فيكون ان يتصور مفهوم  
 بوجه ما ويجزم به على الشيء الفلاني هو المعلوم اعترض عليه بانه ان اراد المعلوم  
 معهود من كثر محمولات مسائله اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اراد به  
 ما صدق عليه من انواع العلوم فكان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا محتملا  
 في الفن ما لم يقيد بايجاده وبالم كالمساوات العارضة للعدد وبواسطة  
 جنس الاسم وهو الكيفية لا يجتنب عنها في الحساب الاربعة تخصيصا بل او الالهية  
 واجبة على بان العوض الذاتية يجوز ان يكون اخص من موضوعه اقول فيه كنه  
 لان العوض الذاتية للشيء انما يجوز ان يكون اخص منه بشرط ان لا يحتاج ذلك  
 الشيء في عروضة الا ان يصير نوعا معينا كما في طوق الحركة واسكون الجسم  
 اذا احتاج فيه الى ان يصير نوعا معينا كما في طوق النجى والكتابة للجسم  
 فانه يحتاج فيه الى ان يصير انما فلا يكون عرضا ذاتيا له بالاتفاق وبما حصل  
 ان العوض الاخص من الشيء ان كان عروضا له لاستعداد ذات ذلك الشيء  
 يتصور عرضا ذاتيا له كما في عروضة الحركة واسكون الجسم وان كان عروضا لاستعداد  
 في ذات ذلك الشيء لم يواسطه امر اخص منه كما في عروضة النجى للجسم فلا يكون  
 ذاتيا له وما لم يكن فيه من هذا القبيل فان القدم وكذا غيره من الاعراض المتخسرة  
 في هذا العلم انما يعرض للعلوم بواسطة امر اخص من الاستعداد ذات المعلوم فانه يحتاج في موضوعه

الى ان يصير نوعا معينا فلا يكون عرضا ذاتيا له في العلم او في الجواب ان يقول  
 ان بين محمولات العلم ومحمولات ما لا فرق كما بين موضوعاتها وان لا يلزم من كون  
 محمولات ما انما اخص من موضوعه كونه محمولا اخص من موضوعه وذلك لان محمولات العلم  
 ما يجزى اليه محمولات ما لم يطبق الترتيب مثلا امتناع الحق اذا اخذ منها مقابلة على  
 الترتيب يكون محمولا وعرضا ذاتيا للجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي فيقال  
 للجسم اما في الحرف او غير قابل وهو ما لا موضوع لا اخص منه واذا اخذ من  
 يكون محمولا المسئلة ذلك العلم لا الموضوع فيقال للجسم الفعلي غير قابل للحرف والعرض  
 قابل له فكان محمولات العلم هو المعلوم المرددين خصوصية الاعراض المتفانية  
 ومحمولات المسئلة هي خصوصية تلك الاعراض وكان محمولات العلم في مقابلة موضوعه  
 ومحمولات المسئلة في مقابلة موضوعها ولا يلزم من ان يكون محمول المسئلة  
 اخص من موضوع العلم ان يكون محمول العلم نفسه اخص من موضوعه كنه وان كل  
 محمول ما لا موضوعه فيقال ان محمول العلم هو المعلوم المرددين القدم  
 والمحدثين وغيرهما وهو ما لا موضوعه وهو المعلوم ومحمولات المسئلة كل واحد  
 فم هذه الاحوال هو ما لا موضوعها وهو انواع العلوم فان قيل هو المعلوم  
 المردد لا يجتنب عنه ونسب المعلوم بل لا يجتنب في العلم عن كل واحد من خصوصية  
 هذا المعلوم فكيف يصح ان يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم لان موضوع العلم يمتنع  
 فيه عن اعراضه الذاتية فكلنا نعم الا ان معناه ما يرجع اليه في الاعراض الذاتية  
 البية ان يجعل نفسه او يفرقه او عرضه الذاتية موضوعا للمسئلة لا ما يجتنب فيه بالفعل عن  
 الاعراض المتخسرة به بان يجعل نفسه فقط موضوعا للمسئلة ويجزى عليه عوارضه  
 الذاتية فقط يعني انه لا يلزم ان يجتنب في الفعل عن العوض الذاتية للموضوع نفسه  
 فان قيل كيف يصح ان يراد بالعلوم مفهومه والحال ان شيئا من محمولات العلم في موضوعه



لا يوضع اصلا وانما يوضع لاصدق عليه هذا المفهوم من الانواع الافراد  
 قلنا كسب المراد بالمفهوم هنا الامراكيل الذرية لا وجود له في الخارج  
 بل ذات هذا المفهوم كسب لا باعتبار خصوصية النوعية والفردية بل  
 مطلق الذات المتصفة بالعلومية قدما او حادثا ما موجودا او معدوما  
 لان المعدومات تنصف بالعلومية ايضا وكل ان جئنا الشق الثاني  
 بان يقول موضوعه هو انواع العلوم قدما او حادثا ما موجودا  
 او معدوما كما قالوا موضوع الحكمة انواع الموجودات فيلزم  
 قولهم هو موضوع الكلام هو العلوم اشارة الى جهة واحدة الموضوع  
 وهذه الموضوع امور متشابهة في امر عرض وهو مفهوم العلم فلهذا  
 هذا الموضع الاعراض العامة المشتركة بين الانواع محصية لكل نوع  
 بغير تخصصه كما خصص المسألة في سبيلها وان المعدومة  
 والوجود والوجود الواجب في الكلام لكن يرد عليه ما ساء في القول  
 الثاني من ان ذاته لا ليس بينه وبين نفسه ولا بينه وبين غيره ولا يكون  
 ان يبين في هذا العلم فلا يجوز موضوعه اما العلوم فيبين  
 في نفسه فحيز ان يجعل موضوعه له من حيث يثبت له ما هو في القاب  
 الدينية او وسيلة لا اعترض عليه في شره الكواقيف بان هذا  
 الحيز لا يدخل في عووض القدرة وغيره من الاعراض المحيثة عنها  
 في النفس فلا يجوز عرضا ذاتيا للعلوم من تلك الحيزية وان كان  
 تحت الكلام غير قدرته في اثبات عقيدة دينية اقول فيجب  
 لان الحيزية المذكورة في موضوع العلم لا اعتبار ان احدها ان  
 هو الموضوع او غير الموضوعية على ان الحيزية الاعراض التي

الحيزية

للحيزية تلك الحيزية كما في قولهم موضوع العلم الا ان هذا الموجود حيزية  
 هو موجود على منتهى تحت فيه من العوارض التي لمحق الموجود من حيث  
 موجودا من حيث انه جوهر او عرض ولا يثبت فيه من تلك الحيزية لان  
 ما يثبت على اعراضه لا يثبت على ذاته او غير قدرته ولانه لا يثبت في العلم  
 الا على العوارض اللاحقة لموضوعه من تلك الحيزية فلو ثبت فيه من تلك  
 ايضا لزم ان لمحق الموضوع من جهة نفسه من حيثية اخرى وكلها باطلان  
 للدور او التسمي وتاثيرهما ان تلك الحيزية بيا بالاعراض الذاتية المحيثة عنها  
 في العلم فانه يكتسب ان يكون الشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يثبت في العلم  
 غير نوعه من الحيزية بيا ان ذلك النوع في تلك الحيزية من الاعراض المحيثة  
 عنها في العلم كما في قولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث ينج  
 ويمرض وموضوع الطبيعة الجسم من حيث يتحرك ويسكن والعلاج والمرض  
 من الاعراض المحيثة عنها في الطبيعة وكذا الحركة والسكون في الطبيعة فبما نحن  
 فيه يجوز ان تلك الحيزية من قبيل الثاني فلهذا بيا بالاعراض المحيثة عنها في  
 الكلام لانه في غير الاول حتى يرد عليه ما ذكر وقد يقال ان الموضوع عبارة  
 عما يثبت على اعراضه الذاتية فكان المعنى فيه امر ان الحيزية وعروض العوارض  
 فيكون ان يكون الحيزية متعلقة بالامر الاول مع قطع النظر عن الثاني على  
 ان الحيزية من العوارض يكون باعتبار هذه الحيزية من الحيزية جميعا  
 هذه الحيزية لا على معنى ان جميع العوارض المحيثة عنها يكون عروضها لموضوع  
 بواسطة هذه الحيزية لكن يرد عليه ان العوارض على تقدير ان لا يكون  
 الحيزية من حيزية عروضها لا يكون المعنى بهذه الحيزية من المطلق والموضوع  
 هو المعنى بالاطلاق فيلزم ان لا يكون تلك العوارض عروض لموضوع



وهذا خلف ثم المراد من العقاب الدنيوية هو القدم والوحدة للخاصة  
وتحدث للعالم وصحة الامادة للجسم وكذا ما يقصد ثباته في الفن  
وتم الوسيلة هو ترك الجسم للجواهر الفردة وعدم تمايز المعدن وان كان  
الاول وسيله الاثبات لحدوث والثاني الاثبات بعد وصفاته  
وكونها موجودة في نفسها وكذا وقيل ان الله تعالى اما وحده على  
ما ذهب اليه القائلون من امور او ميوذات الممكنات فمن حيث استناد  
الادانة تعالى على ما ذهب اليه صاحب المحافل في بعض الموضوعات امرين  
متناسبين في المعلوم او في الموجود وذلك لانه بحث فيه ثم  
صفاته في وافعاله واحكامه وعن احوال الممكنات فمن حيث احتياجها  
اليه في ورد بوقوع البحث في الكلام عن احوال الجواهر والاعراض لا يجر  
حيث استناد الله تعالى كقولهم الجواهر ان لا يتخللان والاعراض لا تفرق  
فغيرها اكثر مباحث الامور العامة والجواهر واجوب عنه انه يكون  
ان يكون ذكرنا على سبيل المبدئية لا على كونه من مسائل الفن فلا يجر  
ان يكون راجعا الى احوال موضوعه فان قيل لا شك ان تلك المباحث  
ليست من الامور البنية التي لا يحتاج الى اثباتها بغير بيان فان بين  
في هذا الفن يكون من مسائله لانه مباديه فيجب ان يكون راجعا الى احوال  
موضوعه وليس كذلك لعدم استناد الله تعالى وان بين في عدم الابدان يكون  
ذلك العلم شرعا واعيانا وشرف لان العلم الاعلى لا يتوقف على الادنية منه  
ولا الشرفي على غير الشرفي ولا علم شرعي على غير العلم لانه اس من جميع العلوم  
الشرعية بالاتفاق فلما لان ان ما بين فيه مبادي العلم الشرعي كانه يكون شرعا  
واعيانا لا طباق على ان علم الامور يستمد الرتبة ويبين فيها بعض مباديها

شرعي

شرعي وادنى منه شرفا ولان الشرف في الشفاء ان مبادي العلم قد يكون  
بنية بنفسه فلا يبين في علم احصا وقد يكون بنية فيبين في علم احصا  
منه جلالة شأنه عن ان يبين في ذلك العلم كقولهم الجسم مؤلف من الهوى  
والصورة فانه من مبادي الطبيعة ومن مسائل الفلسفة الاولى  
او في علم ادنى منه له نوتة علم ان يبين في ذلك العلم كانه متناهي  
لجواهر لا يتجزأ فانه من مسائل الطبيعة ومن مبادي الالهي لاثبات  
الهوى والصورة فحيث ان يبين بمقدرات لا يتوقف على علمه  
لما يرد وقد بين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبادي  
جميع مسائله وان لا يبين بمسئلة يتوقف عليه لعل يدور فيها  
بعض مبادي باعتبار مسئلة باعتبار اكثر مسائل الهدى وكلون  
الامر للوجوب فانه مسئلة من اصول ومبادي المسئلة وجوب  
القاسم منسما بقوله في فاعتبروا وكفى هذا القسم ان يترجم تحت  
الاحوال موضوعه ليس كونه من مسائله فحيث فيه في البحث عن احوال  
الجواهر والاعراض في غير ان يستند اليه لا يكون من مبادي القبول لعدم  
الاحوال موضوعه فتبين البيان في علم ادنى او اعلى حيث ثبت  
هذا المبدأ بدليل قطعي غير خائفة لقواعد الشرع وان لم يقدركم  
العلم العلوم الاسلاميه كاللحج الباحت علم احوال الموجودات  
فانه ادنى من الكلام شرفا واعيانا منه من حيث عموم موضوعه كذا قلنا  
في شرع المتاحص ورواها بلزوم كونه اس من كمالات الله تعالى  
بدمها او كسبا مبنيا في علم لان وجود الموضوع لا يجوز  
ان يبين في ذلك العلم لان المطلوب الميبين فيه ثبات الاعراض الدنية



لموضوعه ولا شك انه يتوقف على وجوده لان اثبات الشيء للشيء فرع  
 بثبوت المبتدئ له فلو كان وجوده من الاعراض المطلوبة فيه لزم الدور  
 او انه فيلزم ان يكون بديها او مبيها في علمه وكلها باطلتان  
 اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العلم الاول ان كان اعلى منه  
 فلا علم اعلى من الكلام بالاتفاق وان كان ادنى منه فموضوع الاعلى لا يبين  
 في الادنى منه وفي كل منهما بيان الملازمة وبطلان اللازم كذا في الاول  
 فلان اثبات الاعراض الذاتية التي هي غير الوجود لا شك انه يتوقف  
 على وجود المبتدئ له واما اثبات الوجود فانه فرع فانيته وبين سائر  
 الاعراض الذاتية وقولهم اثبات الشيء للشيء فرع بثبوت المبتدئ  
 مختص بسائر الاعراض غير الوجود على ما صرح به الامام وكسب انه  
 اعم لكن لم يسمها ان وجود المبتدئ له مقدم بل معناه على ما  
 حققه العلامة الدواني ان ثبوت الثابت لا يتوقف على ثبوت  
 المبتدئ له بل يستلزمه اما مؤخر ثبوت البياض للحم واما معاكسة  
 الوجود للماضي فاما مقدما ثبوت الامكان للموجود لان الشيء لم يكن  
 ممكنا لم يكن موجودا فحق هذا يجوز ان يكون وجود الموضوع من اعراضه  
 الذاتية التي لا يتوقف ثباته على سبق الوجود عليه فيلزم الدور او انه  
 فان قيل ان الوجود المطلق مشترك بين جميع الموجودات باسرها  
 فلا يكون عرضا واثباتي منها واما الوجود الخاص الواجب فهو فرع حقيق  
 سواء كان عينه او غيره فلا يكمل عليه قطعا فلا يكون من الاعراض الذاتية ايضا  
 فلما لا يلزم من عدم الوجود المطلق عرضا واثباتي منها ومن غير محتمل  
 حصل الوجود الخاص عدم الوجود مطلقا في الاعراض الذاتية التي يجوز

القول

ان يكون الوجود مقبدا بالوجوب من الاعراض الذاتية لذات الواجب في علمه  
 عليه كونه كليا على انه يجوز ان يرد باطل المعبر في الاعراض الذاتية للحل بالثبوت فان  
 اول ما يمتنع من ان يقال رده صاحب هذا الوجود واما في الثاني فانه يجوز ان  
 يبين موضوعه في علمه في العلم الالهي على ذكرناه في المبادي من الشيء فان قيل  
 العلوم التي جعلوه موضوع الكلام في القول الاول ما ذا حاله بين  
 او مبين في هذا العلم او في علمه في العلم الالهي على ذكرناه في المبادي من الشيء فان قيل  
 في القول الثاني لا ناك في الحكم ان شاء ما موجودا بديها كذا في الحكم ان شاء  
 معلوم بالديها وقيل هو ان موضوع الكلام الموجود في حيث هو  
 اي في حيث انه موجود لا من حيث انه جوهرا وعرض قبل لا فرق في هذا القول  
 بين موضوع الكلام وموضوع العلم الالهي لان موضوعه هو الموجود في  
 حيث هو ايضا واجبت بان يتجوز في الكلام عن احوال الموجود على قانون  
 الكلام وفي الالهي على قانون عقولهم وافق الشرع ولا يورد بانه قد  
 تجوز فيه ان في الكلام عن احوال المعلوم والحال وعبر احوال امور  
 لا باعتبار انها موجودة في الخارج كالنظر والدليل فانه يقال النظر في  
 بقية العلم والدليل وجه دلالة كذا وينقسم الى كذا وكذا اجبت بان  
 بهذه الامور كلها وان لم يكن لا وجود في الخارج كلها موجودا في العلم  
 فيشمل الموجودات وان كان الوجود الدقيق في كذا وكذا الكلامون فلا يجوز  
 فلا يجوز ان ياخذ الموجود اعم من الخارج والذات اقول لا شرع لهم  
 في تعقل الكليات والاعتبارات والعدومات وتبين بعضها عن بعض  
 بالمفهوم وانما شرع لهم في تعقل التعقل كصول صورة من التعقل في الفعل  
 وافتقار الثبوت في الجملة على ما صرح به في شرح المقاصد فلهذا لا يلزم



من انكارهم حصول الصورة في العقل انكارهم الوجود الذي هو مطلق  
لا يجوز في الوجود الخارجي والذات وقد يقال ليس مرادهم بالوجود انما هو الوجود  
الخارج بشرط الوجود الخارجي بل مرادهم انهم منه اي مفهوم الوجود مطلقا  
واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا ولو سلم ان المراد بالوجود في الخارج كسكن  
يجوز ان يكون كسكن النظر والذات بل من قبل المبادر وكسكن المعلوم والحال  
من لواحق مسئلة الوجود وقائده اي فائدة الكلام الشريفة عليه الوفاء  
ولا بد من اعتقادنا للبعد عن شدة شدة وعرفا ولا يقع في سعة فتور  
الشر في من حضيض التقليد الى ذروة الابقان وبرفع اسم الذن  
امنوا منكم والذين امنوا العلم درجات وارثا والمنه سدين  
الاعتقاد الذين بالبيان الحجة لهم والزام المعاند من باقائه كبحر علمهم  
الا غير ذلك من فوائد الاعتقاد اي المنفردات ما يقصد به نفس الاعتقاد  
دون العمل اعلم ان الاحكام الشرعية فسان احديها يقصد به نفس  
الاعتقاد كقولنا الله واحد والاحكام معاد وهذه سمى  
اعتقادية واصولية واعتقادية وانما يقصد به نفس العمل كقولنا الوتر  
واجب والصلوة فرضية وبسبب هذه علمية وفرضية واحكاما ظاهرية والاول  
مضبوطة لا تتزايد ولا تنقصر الاحاطة بها والاقترار على اثنائها بالادلة  
المتعددة الوجهة وقد دون علم الكلام لهذا اختلاف الثاني لاننا نكاد نحصر  
في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث فلا يتبين ان كجاطا ككلا وانما يتبين  
من بعد ان هو الشئ التام لا وقد دون لا علم الفقه بالبحث عن احوال  
الكلفين على ما هي عليه نفس الامر بقدر الطائفة البشرية العلم بخلق  
على معان متبادر في العقل ومنها احكام التصديق وهو ما يتعارف بلزم  
والطائفة

والمطابقة والنبات فيخرج الفطن والجهل المركب والتقليد وبغيره بلزم  
الثبات المطابق للواقع ومنها ما يشبه التصور المطابق والتصديق  
وهو المطابق للواقع واللغة والفرق في فقه فقهين فقه قالوا انما اضافة  
بين العالم والمعلوم وفقه قالوا انما صفة ذات اضافة ولهم باعتبار  
كونه صفة توفيقا في احدها ما اخاره ابو منصور لا تدبر وهو  
صفة اي امر قائم بالغير اي كونه افراد العالم غير تعيين لان محال العلم  
لما حدث غير متعين عقل عند كل شيء بل كونه عند كل عقل ان يحلقة  
اسم في اي فقه اجزاء البديهة او غير ذلك لان البديهة ليست شرط العلم  
والحجة لكن اسمع دل على ان محال العلم هو القلب كقولنا في قبله  
لهم قلوب يعقلون وقال الحكماء محال العلم بالشيء النفس الناطقة  
وبالجزئيات الانهزام كقولنا في الظاهرة وهو الشهور وقال بعضهم  
ان المدرس للكلمات وجويزات هي النفس الناطقة ولكن ادراكا للكلمات  
بالذات والجزئيات بواسطة الانها فيكون صور المحال من شدة النفس  
وهذا ما يتبين من العلم بحصول الصورة في العقل على اي يتكشف  
انك فاما ما كان هو البناء في اي تلك الصفة المذكورة اي ما ذكر  
ويمكن ان يعبر عنه بوجوده كان او معدوما ممكنا او محالا ككلا او جونا  
لمن قامت في اي تلك الصفة به راجع الى امر في كونه رجونا كان  
ذكرناه في حيز التوفيق ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالحال  
وغير النفسانية كالسواد لعدم الانك في الطن والظن والوضوح وال  
المركب واعتقاد المقلد المصالح عدم الانك في التام بما يقع ادراكات  
لحواس التصور والتصديق البقية ولا تحذروا في الاعداد ادراكات كحواس



فان كونها على ما هو مذهب الاشعري مع كونه على ما ذهب جمهور المتكلمين هو  
 محتمل لما ذهب اليه مخالف ايضا للوقوف واللغة لان البراهين ليست من اول العلم  
 فيها اللهم الا ان يقال ان البراهين وان لم تكن من اول العلم بالحكايا لكنها من  
 اول العلم بالبراهين او بتركيب الفرق في الادراك حتى بين البراهين العقلية  
 او يجعل احسان العقل على ادوار البراهين كما يشوبه التوفيق حيث قال فيه  
 لمن او قال المراد ادراك الحواس ادراك العقل بواسطة الحواس بل  
 قولهم ان المدرك في الحقيقة هو العقل والحواس التي له فينبطق التوفيق  
 على مذهب صاحبه وجه الماشية وقيل وهو اخبار الكفر والاشراك  
 صفة توجب محلا وجه العلم بالاشياء السبع تميزا متعلقا لا بجنس ذلك  
 المتعلق النقيض الى نقيض ذلك التمييز اعلم ان هناك اربعة امور  
 الصفة ومحلا والتمييز ومتعلقه وضمير لا يجعل كجمل ان يرجع الاكل من هذه الاربعة  
 وكذا النقيض كجمل نقيض الاربعة فيخصص ضرب الاربعة في الاربعة  
 عن احتمال المحتمل منها ما ذكرناه في صفة فائده محل متعلقة بشئ  
 نوجب بها عاد بالحقا امر تميزه متعلق تميزه لا يجعل ذلك المتعلق بنقيض  
 ذلك الامر فقولنا نوجب تميزا في 2 الصفات المتفانية وغير لانها  
 انما توجب محلا تميزا لا تميزا فقولنا لا يجعل النقيض في 2 الظن والشك  
 والوجه لان متعلق التمييز الحاصل بما يجعل نقيضه حالا للجزء المركب  
 ايضا لاحتمال النقيض بالاجزاء ان يطلع على ما في الواقع فيقول عنه اعتقاد  
 الانقيض والتقليد ايضا لانه يزول بالشك لعدم استاده الامور في  
 ادراك كاشك من التصديق اليقين والتصور داخل فيه بناء على ان النقيض  
 في التصورات فلا يجعل ذلك لان النقيض بالمفهوم ان المتماثلات

ولانما

ولانما بين التصورات فان مفهوم الانث والاث مثل انفسهما  
 مع قطع النظر عن صدقهما على شئ مفهوما مفردا لانما بينهما اصل وجو نفعهما  
 معا فبمعنا وعدم نفعهما معا فينفعان واذ اعتبر ثبوتها شئ في يكون  
 بينهما تعادل التضاد بالنسبة لذلك الموضوع الواحد لا انشاقض وباعتبار  
 ثبوتها لانه شئ يحصل قضبان متناقضتان احدهما محتمل وان مفردة  
 ثاقبا صدقا لكثيرا بسا بمتناقضتين ايضا لعدم انهما في نفسهما بل  
 محتملا متعاضدان تعادل التضاد وانما يكونان متناقضتين لو جعلت  
 راجعا الى نسبة صدق الانث لصدق الموضوع في يكونان قضبتين متناقضتين  
 بافضل وكذا قولنا حيوان مطلق حيوان ليس بناطق على وجه التفسير لا في  
 اصلا لان السلب ليس بناطق 2 يرجع الى النسبة التفسيرية فلا يتناقض  
 الا بالاحاطة وقوع تلك النسبة التفسيرية على وجه اليجاب للتمييز وعدم  
 وقوعها على وجه السلب للتمييز فلا تناقض بين التصورات انفسها واما قول  
 المنطقيين عكس النقيض ان يجعل نقيض المحموم موضوعا ونقيض  
 محمولا فهو مجاز على وجهين احدهما ان يفسر السلب لاطراف الذات  
 ايجابيا او سلبيا ويسمون هذا نقيضا بغير السلب وثانيهما ان لا  
 مفهوما منها من حيث هو ويجعل مع ثوب السلب مفهوما البراهين  
 واحدا ويسمونه نقيضا بغير العدول فلهذا الاول يرجع لا انشاقض  
 بين القضايا وعلى الثاني بين شئ وعدوله على معنى ان المتناقضتين  
 هما المفهومان المتناقضتان لذاتهما هذا ما ذهب اليه النافون واما ما  
 فقد قاله الشافعي ان بين المواقف تناقضا حتى اعتبر ضواها على توفيق  
 انشاقض اختلاف القضبتين واجابوا عنه بان المراد توفيق انشاقض بين قضبتين



لا مطلق التناقض فان قيل فغير منزه ان لا تناقض بين التصورات  
 بلزم ان يكون جميع التصورات معلوما مع ان بعضها غير مطابق فلنا  
 ان التصور لا يوصف بعدم المطابقة اهلا فاننا اذا رتبنا من تصورا  
 هو محتمل وحصل منه في ذهنا صورة اننا قلنا تلك الصورة صورة  
 الاشياء و علم تصور رتبة الخطا انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة  
 للشيء المتيقن فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان  
 او معدوما ممكنا او مستحاضا اشكال ثم المراد بالتمييز هنا ليس  
 المصدر بل انما هو القلب بغيره اذ ليس له تقييد اصلا في التصور  
 ولا في التصديق حتى يتصف باحتماله وعدم احتماله بل المراد به ما به  
 التمييز في الصورة الخاصة في المحل في التصور من الالهيية المتصورة  
 والنفي والاثبات في التصديق مثلا اذا قلنا علمنا بانه الاشياء  
 حصل عندنا صورة مطابقة لما يميز عما عدنا ولا يجتمع تلك الالهيية  
 نقيض تلك الصورة لعدم تقييدها واذا قلنا علمنا بان العالم حادث  
 حصل عندنا اثبات احد الطرفين لللاف بحيث يميز ان يدرك الالهيية  
 عما عدنا فان قيل ان القول بالصورة الالهية في قولنا القول بالوجود  
 الذي هو واجب هذا التوفيق لا يقولون به فلكل ليس المراد بالصورة  
 الالهية هنا ما اصطلي عليه الحكماء فان مرادهم بالوجود الذي هو  
 ثابت لكل الوجود الخارجي في تمام الالهيية وبان تلك الالهية الشخصية الخارجية  
 والالهية وهو المراد بذكر الحكماء بل المراد بالصورة الالهية هنا هي  
 الشئ والتمثيل الشبيهة بالتمثيل في المرة وليس هذا هو الوجود الذي  
 بالمعنى المذكور ثم انما لا فرق بين القولين في هذه العلم صفة ذات تعلق بالعلم

وانما

وانما الفرق في موجبه فليس توجب انك في المعلوم على القول الاول  
 وانما يميز ويكشف به المعلوم على القول الثاني وقبل بين المعاني  
 يعني ان لا يبرر ان الاشياء في ان احاسيس كحواس علم متعلقاتها  
 اقتصر على الحد المذكور ولم يبرر ان ادراج في التعرف بين المعاني  
 يخرج منه اي من التعرف ادراك كحواس الظاهرة فانما توجب  
 تمييز في الامور العينية لا بين المعاني قال قيل ان مقتضى هذا القيد  
 ان لا يعلم الحركات الحسية اصلا مع انما قد تعلم لو انما خصوصيات كل  
 مخصوص قبل رؤيته ثم تذكره حاشا عند رؤيتها فلنا هذا القيد  
 شانه عدم الفرق بين ادراك الحركة على وجه جزئي وبين ادراكه  
 على وجه كلي فان الاول هو العلم على الوجه الكلي والثاني هو الادراك  
 على الوجه الجزئي لكن يقع الاشكال باذراك الحركة بعد غيبته عن البصر  
 ليس بالافنية غير محسوس لا علم لانه ادراك العين المحسوس  
 على وجه جزئي فان قيل ان الإدراك بعد الغيبة غير محسوس خيال  
 به تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقة الامر  
 الخارجي وكونه وسيلة للمعرفة شبيه الحال فلنا ليس كل ما يعلق  
 بالامر الخيالي الذي هو من قبيل المعاني في الادراك حتى يقال انه علم بل نفس  
 ذلك الامر الخيالي الذي ادركناه بالعين المحسوس ثم غاب العين وبقية ذلك  
 الامر الخيالي فهو علم املا وقد يعظم المعاني بالعلم لا ادراك  
 المعاني لانه علم كادراكنا بالامنا ولذا انما تخصص العلم بالعلم  
 والمعرفة بالعلم والصحة عدم التقييد بالامنا في علمنا بالعلم والاثبات  
 مع انه لا يقال انه عارف ونقص ان التعرف الثاني بالعلوم العادية



انهم من افراد المحرود و هو العلم المستند الى العادة كعلمنا بان الجبل  
رأيه ساقا لم ينقلب الا ان ذهب الاحتمال النقيض لان الفاعل  
محرور قدرته شاملة لجميع الكمات و اجوابه الفردية ان يتركب  
الاجسام متماثلة في ذاتها متساوية في قبولها الصفات المتقابلة  
كالذهبية و الحجرية فالجبل 2 يكون عبارة عن مجموع اجوابه فردية محصورة  
موصوفة بالحجرية و ذلك المجموع بعينه قابل للذهبية المستندة  
لنقيض الحجرية فيحقق المحل الفاعل للنفسين مع ثبوت الفاعل المحرار  
بوجوب ان جواب الانقلاب قالحكم كونه حجرية لا محتمل لنقيضه و اجبت  
بان احتمالا ان العلوم العادية للنقيض يجب ان لو فرض بدلا لنقيضها  
لم يلزم منه الى ذلك النقيض المفروض حال لذاته لان تلك الامور  
العادية ممكنة في ذاتها و الممكن لا يلزم من فرض طرفية في محل قابل  
محال لذاته لا احتمال متعلق التمييز الواقعي في العلوم العادية  
كلمة ان للنقيض وذلك لان الاحتمال بالمعنى الاول راجع الى الاحتمال  
الذاتي الثابت لجميع الكمات في حد ذاتها كما ذكرناه و الاحتمال  
بالمعنى الثاني ان يكون متعلق التمييز محتملا لان الحكم فيه الشخص التمييزي بنقيضه  
حالا او مالا و متساوية ضعف ذلك التمييز بالعدم جزم او لعدم المطابقة  
او لعدم استناد الامور و المراد بالاحتمال المنفي في التوفيق المذكور  
هو الثاني و ثبوته في العلوم العادية ممنوع لان استحالة اتصاف  
متعلق التمييز في الغايات كالجبل بالنقيض ثابتة في كل وقت علم  
كونه حجرية فيحقق عدم احتمال النقيض التمييزي و الذي اشتهم به الجوز  
العليق و الامكان الذاتي لا الذي تفنناه و قد يقال اننا لان الجواهر

الفردة

الفردة التي يتركب منه الجبل متجانسة متماثلة في ذاتها بل هي متماثلة للثاني  
و ما يتركب منه الجبل لا يجوز ان يتركب منه الذهب فليس هناك موضوع  
معين يجب ان يوار و عليه النقيضان فليس حكم على الجبل باحد محتملا  
لنقيضه اصلا نعم يمكن ان يقدم اسم الجبل و يوجد به الذي لكنه  
لا احتمال للنقيض لعدم اتحاد الموضوع فان قيل نحن نأخذ الموضوع  
اعم من الجواهر و ذلك كانت غلة المكان المخصوص في الموضوع و كمثل  
النقيض فلنا لا بد في التناقض من العقاب بالحقبة من اتحاد الموضوع  
للفرض و عدم تجانس اجوابه الفردية بناء على ان اللام الا ان يكتفي  
في احتمال النقيض بمحور الامكان فان الامكان ذاته مع وجود الفاعل  
الحار يكفي في امكان احتمال النقيض مع ثباته مطابق اجوابه الفردية  
لكنه يرجع الى الاحتمال العيني و قد مر انه غير مراد و قيل حصوله في الشيء  
في العقل و هذا التوفيق للقالين بالوجود الذهني في الحكم  
و غيرهم و اعترض عليه بان العلم بالشيء لا يحصل عندهم قبل حصول  
صورة الشيء في الذهن بل انما يحصل عندهم حصولا و احاصل عنده حصولا  
ثلاثة امور الصورة نفسها و قبول الذهن لها و اضافة مخصوصية بين  
العالم و المعلوم فذهب بعضهم ان العلم هو الصورة الحاصلة و ذهب  
بعضهم انه قبول الذهن لتلك الصورة و ذهب بعضهم الى اضافة  
المخصوصية فعلى الاول يكون من مقولة الكيفية انفسا يتوعد على الثاني يكون  
من مقولة الانفعال و على الثالث من مقولة الاضافة و اما نفس حصول الصورة  
في الذهن الذي هو من مقولة الفعل فلم يقل به احد فلا يصح التوعد به و اوجب  
بان المراد من الصورة الحاصلة للشيء بطريق اضافة الصفة الى الموصوف بنقيضها



للمذهب الاول وهو المختار عندهم لان الصورة قد توصف بالطاقة  
 وعدمها كالعلم بخلاف الانفعال والاضافة لانها لا توصفان بها وقد كان  
 عنه بان نسبة الحصول للصورة في الذهن كنسبة الوجود الى الماهية  
 في الخارج فكما ان الوجود عين الماهية في الخارج كذلك الحصول  
 عين الصورة في الذهن يعني انه ليس بها حصول صورة توضح  
 الاول الثاني على ما قالوا في الوجود فغير هذا الاعتبار يوجب العلم تارة  
 نفس الصورة واخرى حصولها وهذا في الحقيقة اختصار للمذهب الاول  
 ايضا وعلى التقديرين يكون العلم عبارة عن الصورة الذهنية وافترقا  
 في تحقيق هذه الصورة فترقبين فرقة تدعى ان تلك الصورة هي لغة  
 لذر الصورة بالذات والحقيقة وهم الفانون بان الموجود في  
 الذهن هو مثل الاشياء واشباحها لا انفسها فقولهم بكون العلم مقابرا  
 للمعلوم بالذات ولا يكون الاشياء وجود ذهني والحقيقة  
 بل الخلق في قولهم مثلا النار موجودة في الذهن ان شئنا  
 موجودة فيه لا انفسه لكن الشئ منه مخصوصه لما يناسبه سببا كان  
 ذلك الشئ علما لا لغيره ولا يرد عليهم ما ورد في التكميل ان لو كان  
 للشيء وجود ذهني لزم ان يكون الذهن جارا وباردا ومعوجا وثقيا  
 عند تصور الحرارة والبرودة والاعوجاج والاستقامة اذ لم يقع الخارج  
 والبارد والا ما حصل فيه الحرارة والبرودة وكذا المعوج والمستقيم  
 لانه انما لزم تلك اللوازم لو كان الحصول في الذهن نفس هذه الاشياء  
 لا اشباحها الخالصة بالذات وفرقة تدعى ان تلك الصورة متحدة  
 مع الصورة بالذات متغيرة لا باعتبار اللوازم وهم الفانون بان الموجود

في الذهن

في الذهن فقولهم بكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مخالفين للاعتبار  
 ويكون للاشياء وجودان خارجي وذهني ولا يرد عليهم ايضا  
 ما ذكرناه من ايراد التكميل لان الحاصل في الذهن من الحرارة والبرودة  
 وغيره عند علم هو ما بيننا الكلية لا هو بيننا الخارجية الجزئية والماهية  
 والماهية وان اخذت بالذات يعني ان الماهية الكلية لو وجدت  
 في الخارج كانت مع هذه الماهية الجزئية ولو وجدت الماهية في الذهن  
 كانت مع هذه الماهية الا انها متخالفان في اللوازم واللوازم المذكورة  
 مع لوازم الماهية الخارجية لا لوازم الماهية الكلية فان قيل ان هذا  
 الجواب انما يتقدم فيما اذا ادعى الختم تضاد الذهن بالصفات الجوهرية  
 في الخارج كالحارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج والبارد  
 تثبت بلوازم الماهية كالزوجية والفردية او بصفات الجوهرية  
 كالامتناع وامثاله بان يقول لو كان للاشياء وجود ذهني وتكون  
 الزوجية والفردية والامتناع وحصلت هذه الامور في الذهن  
 لزم ان يكون الذهن زوجا او فردا وممتنعا اذ لا يقع للزوج والزوج المتضاد  
 الا ما حصل فيه الزوجية والفردية والامتناع لم يكن التخصيص عنه  
 بالجواب المذكور اذ لا يبرهن ان يقول لو كان يحصل الزوجية متوقفا  
 في احكامها المتعلقة بهو بيننا الخارجية وكذا الفردية والامتناع اذ  
 لا هو بيننا اعتبارا فلتنا في تثبت الجواب ان شئنا على الفرق بين  
 الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شئ في الذهن لا يوجب  
 انضاده به كما ان حصول الشئ في المكان والزمان لا يوجب تضاد  
 المكان والزمان به وانما الموجب لتضاد شئ في شئ اقيامه به حصوله في حصول



المطروف في الطرف والاشياء المذكورة كلها في الحرارة والبرودة والاشياء  
والزوجية والفرديّة والاشياء وكذا انما هي حاصلة في الذهن لا  
قائمة به فلم يوجب ان يضاف الذهن بها وانما يوجب ان يضافها بالوكانت  
قائمة به وليس كذلك فان قيل ان حصول هذه الاشياء في الذهن  
لو كان حصوله لا يقتضي ان يضاف المحل بالماضي بقول بان الصف  
الحاصلة من هذه الاشياء في الذهن علم لهذه الاشياء لان حصول  
العلم في المحل حصولها اصل يقتضي ان يضاف المحل به اذ لا يقال انه  
عالم الا لحصول العلم فيه كمنه فبما به قلنا ان الصورة الذهنية  
قد تؤخذ من حيث ان حصولها في الذهن غير ما في غيره علما وعرضا فانما  
بالنفس حاصل الا حصولها متصلا انما يضاف في بعضه موجودا عينا  
خارجا لان الذهن موجود في الخارج فكذلك ما يقوم به وقد يؤخذ  
من حيث ان الحصول غير ما في صورة ذهنية وما هيته للموجود  
الذري بما يتلوه في الجواهر وربها يتلوه في الاغراض كما اوكتفا او غير  
منه فلات الاغراض فلا يتصف النفس بها ولا يحصل للنفس  
حصولا متصلا وبعينها الا اعتبار مفهوم لا كحقيقة الا في الذهن  
واطلاق المعلوم عليها يجوز لان المعلوم ماله صورة في العقل لان  
الصورة بهذا حقيقة بعض الحقائق وبعينها يدفع اشكال ان قوا  
يرد ان على القائلين بوجود الاشياء انفس في الذهن احد جانبا  
انما يشاهد امتلا وحصل في ذهنا مفهوم الحيوان فان لم يقينا ان  
هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو مفهوم وكلما وجوده في مفهوم  
الحيوان اذ المراد بالحيوان ما هيته اذا وجدت في الخارج كانت لاه موضوعا

وثانيتها

وثانيتها ما موجود في الخارج وهو عدم وجوده وعرضه في مقوله الكيف وهو  
ذهنية ذلك المفهوم فكل طريقة القائلين بالشيء الموجود في الذهن مفهوم  
الحيوان وهو مفهوم وكلما والموجود في الخارج هو شيء ذلك المفهوم  
وهو عدم وعرض قائم بالذهن لا حاصل فيه فليس موجودا في الخارج الا  
المراد بالموجود في الخارج خارج الذهن فلا اشكال اصلا فان قيل قد  
لا وجود للاشياء في الذهن بحقيقة عند اهل هذه الطريقة فكيف  
يصح ان يقال الموجود في الذهن عندكم هو مفهوم الحيوان قلنا انهم لم يروا  
وجود المفومات الكلية في الذهن بل انما يكون صورها الحاصلة في الذهن  
على ما انبته القوة الثابتة وانما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفس  
في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو عدم وعرضه في مقوله  
الكيف ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الحاصل  
في الذهن لا امر في بقاها وما على الخفيف الذري ذكرناه مفهوم الحيوان  
معلوم وكلما باعتبار نفسه مع قطع النظر عن حصوله في الذهن باعتبار  
حصوله في الذهن حصولا متصلا علم وعرض وجوده وموجود في الخارج  
وثانيتها ان الحاصل في الذهن لا كان متصلا مع ذر الصورة بالذات على هذا  
المذهب لزم ان يكون الشيء الواحد علما ومفهوما وجوديا وكلما وجودا  
اذا كان ذر الصورة وجودا وكيفا وكذا اذا كان ذر الصورة كذا وكيفا  
ووجه انتفاع طاهر ما ذكرناه في قبل النظر ملاحظة المعلوم مختصر  
الجزء اول وهذا التعريف يتم التعريف بالفرد والمركب وقيل مجموع الحقائق  
التي هي ما في قبيل الحركة في الكيفية النفسانية احدها في المعلومات الحرة  
والثانية في المبادر المعينة توضيح ان النظر في الاشياء هو في المعلومات والاشياء



في ان كل مجهول لا يمكن ان يتساوى به من اي معلوم كان بل لابد له من معلوميات  
متناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تخصيصه في تلك المعلومات  
على اي وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها فاذا اردنا ان نحصل  
المطلوب بشعور به من وجه فلا بد من ان يتحرك الذهن في المعلومات  
الحقوقة عند من قبل من معلوم الا في حق تلك المعلومات المناسبة لذلك  
المطلوب وفي التساوي به ثم لابد ايضا ان يتحرك في تلك المبادىء بين  
ترتيبها فاصحوا الى ذلك المطلوب هناك فكلما كان احدها يحيط بالآخر  
مجموعا ومبدأ هو المطلوب المشعور به من وجه ومثلهما في انما يحصل  
من تلك المبادىء والثابتة يحصل الصورة ومبدأ اول ما يوضع منها  
للترتيب ومثلهما المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل حقيقة النظر  
عند المحققين هو مجموع ما بين الحركتين المتوسطين العلوم من وجه  
تافهين الجداول من وجه اكل وعند المتأخرين هو الترتيب اللازم للحركة الثابتة  
التي تكون في المبادىء ليس بربا بل ان يحصل الحركتين من مبادىء يدور عليه  
وجود او عدم ما في الحركة الاولى بما يتلوا كدس لان الانتقال من المبادىء  
الى المطالب دفعه فيقابل عكسه الذي هو الانتقال من المطالب الى المبادىء  
ومن كان ترتيبها تقابل لا يشبه تقابل المساعدة والباطلة فان النظر  
المساعدة واللدس مثل الباطلة فان قلنا ان تعريف النظر مجموع الحركتين  
او الترتيب المذكور متقوض بالتعريف بالمفرد كذا تعريف بالفصل  
او الخاصة وحدها اجيب عنه بوجود الاول ان الموقف يجب ان يكون معلوما  
بوجه فالتعريف يكون مركبا من ذلك الوجه والمفرد والثاني ان التعريف  
بالمفرد انما يكون في المشتقات وفي مركبة الذات والصفة والثالث ان يكون

المشتقات

بالمشتقات في مجموع اعم من المفهوم فلا بد من مرتبة مخصوصة فيكون مركبا من مرتبة  
والمشتق والرابع ان التعريف بالمفرد وان جاز لكنه قليل غير معتبر والكل  
منظور فيه اما الاول فلا بد من ترتيب اعتبار الوضع في احد انما فيما اذا انصوب  
المطلوب بامر دفعه ثم حصل ذاتياته وعرف بها فان قيل لا ثم ان الصورة  
حدها يكون ان يكون رسما اكل فكلما ان احد انما هو الموصول الى الكنه  
وهي صورة تلك الصورة هو الكنه فلا يمكن رسما الكنه لان يقال ان لا يصح  
ان الكنه لازم اعم له لوجوده في الرسم الاكل ايضا ولادلاله للعالم على  
واما الثاني فلان انما التعريف بالمفرد في المشتقات ممنوع ولو سلم فلا يكون  
ان يكون معنى المشتق مركبا من الذات والصفة لانه ان اريد مفهوم الذات  
فهو عرض عام لا يجوز اعتباره في التعريف بالفصل وحده وان اريد  
ما صدق عليه مفهوم الذات انقلب في الامكان الخاص في الخاصة كذا القول  
ضرورية فان الشيء الذي له الصلح هو الاربث وثبوت الشيء نفسه ضروري  
وما قبل من انه يجوز ان يعقب المفهوم في الخاصة والاصدق في الفصل  
فلا يجوز فليس شيء لانه توزيع بنافذة اطلاقهم واما الثالث فلان انما  
في الخاصة دون الفصل لان اعتبار الترتيب في الحقيقة معه يخرج كونه حركيا  
لان المشهور ان لا يعتبر في الحقيقة او ناقضا خارج غير الذاتيات  
واما الرابع فلان انما موقوف على تخصيص النظر الموقف بالنظر المركب  
حتى لا يضر في وجه التعريف بالمفرد وهذا خلاف نظر الفن لان نظره عام  
وهو ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المطلوب وفاسد وهو الذي  
لا يؤدي الى المطلوب لا مطلقا بل باعتبار ما دونه وصورته فان كانا  
محققين معا يكون النظر صحيحا وان كانا واحدا فاسدا فانظر انما



وصحة المادة في التصورات بان يكون المذكور في موضع الجنس لا عفا  
عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الحاشية خاصة  
وفي التصديقات بان يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة  
للمطلوب ومصادفة اما قطعها او كتمانها او تبليها وصحة الصورة عبارة  
ان الربط العنيفة في ترتيب التعريف والدليل والبرهان في العلم المطلوب  
بغير بقاء في العادة عند اهل السنة بناء على ان الممكنات باسرها تنز  
الا انه في ابتداء وليس شي من امدخل في شي اصلا الا ان الله تعالى قد  
عادته بما يجاد بعضا عقيب بعض كالا في عقيب ما سببه التاثيرات  
عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه ادراكه عليه صلا وانما يوجد  
بغير رتبة واختياره فاذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او كثيرا  
يقال انه فعله باهواء العادة كالا في عقيب ما سببه التاثيرات  
واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارج للعادة او نادرا او كذا  
ان العلم بفعل النظر الصحيح ممكن محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا انه في  
فعله الصادر عنه بلا وجوب عنه ولا عليه وهو دائمي فيكون عاديا و  
المقتضية الا ان حصوله عقيب النظر بطريق التوليد بناء على اصلهم  
ان الافعال الاختيارية للعباد صادرة عنهم اما بالباشرة ان لم  
يكن صدورها عن توسط فعل اخر منها واما بالتوليد ان كان توسط  
فعل اخر فترى ان العلم حادث عقيب النظر ففعل صادر عن توسط  
النظر الذي هو فعل اختياري فليست في صدور بطريق التوليد وهو ان  
يوجب فعله فاعله فعل اخر كونه البدو المعنا 2 وهو باطل على ما سببه  
ودسب الحكم الا ان حصوله عقيب النظر بطريق الادب بناء على اصلهم انه في مؤثر

لوجود

لوجود الاشياء عند الاستعداد التام من القابل ولا شك ان النظر يخرج  
الذهن اعدادا اما فيفيض عليه نتيجة من المبدأ العياض او ما عطفها وسببه جلا  
بشرط العقل وهو عند الحكماء جوهر مجرد يتولد بالبدن تغلق النائرة وتقال  
ايضا على القوة للنفس الناطقة بما يقتضيه العدم وفيه قابلية النفس لاف  
ذلك جوهر المجرد ولهذه القوة اربع مراتب الاولى العقل الهولائي  
للاطفال الثانية العقل الملك وهو العلم ببعض الضروريات واستعداد النفس  
بذلك كانت النظريات من تلك الضروريات الثانية العقل النفعي وهو  
استعداد النظريات من الضروريات الاربعة العقل المتفاد وهو ان يحفر  
عنده النظريات بحيث لا يعيب عنه ومناط التكليف من هذه المراتب 3  
المرتبة الثانية ولهذا عرف الاشواق العقل بالعلم ببعض الضروريات وهو الذي  
سمي به العقل الملك ومراعاة تغير العقل اثر هو مناط التكليف وبشرط  
عدم صدوره عن النوم والعقل لانهما باقيا في الادراك اللازم للنظر فاما  
ايضا في العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب لانه بناء على النظر يقال ان  
تخصيص الحاصل من الجهد المركب بان صاحبه جازم بكونه عالما وذلك بمنع  
الاقدم على النظر لانه صارف عنه كالا مثلا عن الاكل والامانة منافع  
لأنك الذي هو شرط النظر عند ايجاسهم وهذا ان الشرطان لمطلق  
محي او فسادا واما الشرط الخاص للنظر الصحيح فاما ان ايضا الاول ان الرب  
يقوله وكونه ان النظر واقفا فيما اى وطريق تصور او تصديق بوصول  
الى المطلوب التصور او التصديق اجترحة عن النظر الواقع فيما فيه  
الطريق الوصول ليس بوصول فانه ليس صحيحا والثانية ان الرب يقوله من جهة  
دلالة على المدلول كالنظر في العالم من جهة تدونه او كانه كذا في النظر فيه من جهة



الا غير النهاية وكذا سلسله التصديقات على تقدير نظرية كلما اذا انتهت  
 الا التصورات انتهى فلا بد في اكثر اقسامه من التصديق بفائدة ما يكون  
 الا انت. فعلا اختياريا واذ كانت التصديقات نظرا ايضا على ذلك التقدير  
 فبذلك سلسله التصديقات لا غير النهاية وما باطلان لا استلزامها  
 امتناع الا انت. اما الدور فلا يستلزم كونه شيئا حاصلا قبل حصوله  
 وذلك محال والموقوف على المحال محال واما انت فلان حصول العلم  
 المطلوب 2 يتوقف على استحصال الازمانية له وهو محال سواء كانت  
 النفس في ذواتها او حادثتها اما اذا كانت حادثتها فظاهر واما اذا كانت  
 قديمة فلان تصور الشيء بالكنه مسبوق بتصوره بالوجه وبصوره  
 بالوجه على تقدير نظرية الكل يتوقف على صرف الزمان في جانب الازل  
 الا من معين من اوقات الزمان في انت سلسله الوجوه واذ انتهى  
 سلسله الوجوه في ذلك الجزاء بنزاهته ذلك الجزاء المعين في انت  
 مبادر الكنه فعلى تقدير نظرية الكل يلزم استحصال مبادر الكنه الثاني  
 في زمان متناه وهو باطل لا استلزامه كونه غير المتناهي في تصور عين  
 الحاضر من احد هاتين الجزاء التي انتهى اليه سلسله الوجود وابتداء سلسله  
 الكنه والافاق هو الجزاء الذي فرض حصول المطلوب بالكنه فيه هذان التصور  
 واما التصديق فلان كل تصديق مسبوق بالتصديق بفائدة ما فعلى  
 تقدير نظرية كل التصديقات يتوقف كتحصيل التصديق المطلوب على تحصيل  
 تصديقات غير متناهية في سلسله التصديق بفائدة ما في زمين  
 ثم يتبادر ذلك الجزاء الا تحصيل مبادر التصديق المطلوب فيلزم ايضا كونه  
 المتناهي محصورا بين الحاضرين وهو باطل فان مجرد بلوغه باطل كجوهه

لا سلام

لا سلامه الدور وانتهى لانه على تقدير كون الكل نظرا يكون لزوم الدور  
 وانتهى نظرا ايضا فيتوقف تحصيله لا نظرا في قديم الدور وانتهى بالضرورة  
 فلا يمكن على تقدير نظرية الكل اثبات بطلان نظرية الكل بالدليل المذكور  
 المحال قلنا ان ما ذكرناه في الدليل من التصورات والتصديقات وان كان  
 نظرا على تقدير نظرية الكل كونه غير نظري ومعلوم لنا في نفس الامر وبذلك  
 يبطل تقدير نظرية الكل لا استلزامه خلاف الواقع وهو المطلوب  
 فان قبل الخصم لا يعترف بمعلومه في نفس الامر ايضا فلا يكون محتملا قلنا  
 ان اعترف بكون الزمان والايام والايام كحقيقا ولا اعتبارا لاكار معلوم منه  
 في نفس الامر لا مالمعلوم بالوجدان فانما هي كالمعرفة او يكون الكل به مبنيا  
 فيلزم ان لا يحتاج في شيء من الاشياء الى نظرو الامر باطل ضرورة  
 احتياجنا في بعض الاشياء كدور العالم والنفس الى نظرو فكره فالتصور  
 الضروري لا يبطل بتصوره 1. سواء كان متعلقا مفردا كالتصور  
 الوجود او مركبا كالتصور مركب مفرداته بديهيته فان تصوره وان  
 توقف على تصور مفرداته لكن لا يلزم منه ان يبطل فيجذبها والنظر  
 بخلافه اي بطلان تصورها في فحجته ولا بد ان يكون متعلقا مركبا لان  
 البسيط لا يجد عدم الاجزاء ولا يحد لا يكون الا في الجنس والفصل وكونه مطلوبا  
 بلوارنه الخارجية لا يقتضي نظرية بالكنه والتصديق الضروري  
 مالا يطلبه دليل كالعالم في سائر الظواهر فانها وانما احتاجت الى احساس  
 كنه لا يطلبه الدليل وكذا العلم بالمعاني بكونه وبالقياسات الاولى والوسطية  
 والعينية مبرادة وقيل البديهي هو الذي ثبتت به النقطة غير استغناء  
 بحاجته او حصره فينبغي احصاء الضروريات حيث كان تصديقها في الاوليات



والنظر بخلافه الى ما يطلب بالدليل والكسب برادة وقبل اعلم منه  
 ان يكون الكسب انما يغير النظر ايضا وان لم يطلع عليه والنظر من  
 كل منها ارضه التصور والتصديق طريقين يوصل اليه لان كلا منهما  
 نوع متماز عن الآخر كحقيقته ولو اريد فلا يكون الموصول الا احدهما  
 الا الاخر فالوصول الى التصور ليس هو فافوهما الى طريق يمكن التوصل  
 توصل عاديا او عاديا او توليد بالبحر المتطرف فيه الى ذلك الطريق  
 الى المطلوب تصور سر اعتبره لا يمكن لان التعريف من حيث  
 هو لا يقتضيه التوصل بالفعل بل يقتضيه امكانه فلا يخرج عنه ما لا يقع فيه  
 النظر اصلا ولكنه لو نظر فيه لكان موصلا ولو اعتبر التوصل بالفعل لم يكن  
 هذا هو التعريف وهذا النظر بالبحر لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل  
 الى المطلوب فان كان المطلوب شيئا الى ما يكون تصور الحقيقة الكلية  
 انما يقيد بالكلية احسن اراعه الشخصيات التي هي فانبات الاختصاص او  
 لا يتركب بحد ذاته الشخصيات فان الاختصاص لا يجدل طريقا او راكبا  
 وانما للكلية المرشدة في العقل ووزن الجزئيات المرشدة في الالاف  
 عند المتأخرين وقال الشيخ في الشفاء ان الحد الثام قد يتركب في غير  
 الجنس والفصل فان المركب الخارج افا يتصور كنهه بتمثل حقيقة  
 او اتم في العقل كما في البت فان كنهه الحدان واسقف مع الهيئة  
 الاجتماعية ~~المرجحة~~ ~~بسم~~ ~~هذا~~ ~~حقيقيا~~ ~~لانه~~ ~~في~~ ~~الحقيقة~~  
 قالوا كنهه ~~بسم~~ ~~هذا~~ ~~متغير~~ ~~لا~~ ~~يكون~~ ~~المتماثلين~~ ~~بصناعة~~  
 المنطوق ~~بسم~~ ~~هذا~~ ~~المتماثلين~~ ~~بصناعة~~ ~~المتماثلين~~ ~~بصناعة~~  
 الاطلاع ~~بسم~~ ~~هذا~~ ~~المتماثلين~~ ~~بصناعة~~ ~~المتماثلين~~ ~~بصناعة~~

على الشئ

بسم الله الرحمن الرحيم

على الشئ من مجموع الامم جنس قسري ومن مجموع الامم قسري قسري  
 كالحيوان والناطق لان الشئ قد وهبها وان كان المطلوب به تصور  
 كل شئ حرا سيما لا بناء عن مفهوم الاسم وهو يجري في الامور الموجودة  
 قبل العلم بوجودها وفي المعدومات المنقضة والممكنة والامور الاعتبارية  
 الا اصطلاحية كقوله ان الشئ او ما انفقا وما الكلمة اي مفهومات هذه الالاف  
 فيجاب بما هو تعريف اسم له فالامور الموجودة لا تعرف اسم قبل العلم  
 وتعرف حقيقة بعد العلم بوجودها والامور المعدومة الاعتبارية لا تعرف  
 اسم قط الا وجودها في الخارج وهو ان التعريف الالهي بعد العلم بالوجود  
 اي وجود الموجود في الخارج الذي هو في صدره ثم يفتقد ثم يفتقد  
 اي يتجلى بصفة الكمية ويطلب حقيقة الحقيقة كالحيوان الناطق فانه  
 قبل العلم بوجوده ان الشئ قد وهبها وان كان المطلوب به تصور  
 حقيقة بعينه لكونه تام حقيقة وكل منها اسم التعريف حقيقة والاسم  
 ينقسم الى حد ورسم لان الحقيقة فيها ان كان ذاتيا في وان كان خاتما  
 قد رسم ثم ان اشتمل على الجبريد القريب فقام والافاض والكل ارب  
 كل من الحقيقة والاسم حد او رسا لا يطلب بالبرهان لا للحدود ان  
 يمنع اثبات كل منها للحدود بالبرهان لا استدلاله كخصر الحاصل والدور  
 اما الاول فلان الدليل لا يذهب فيه من وسط مستند المطلوب ثابت  
 للموضوع كالتفسير بالنسبة الى الحدود فلو ~~بسم~~ ~~هذا~~ ~~المتماثلين~~ ~~بصناعة~~  
 للحد ثابت للحد وازم ان يكون الوسط مستند ~~بسم~~ ~~هذا~~ ~~المتماثلين~~ ~~بصناعة~~  
 للحد انما ليس اذ غير الحد ووفيه كخصر الحاصل لان ~~بسم~~ ~~هذا~~ ~~المتماثلين~~ ~~بصناعة~~  
 فاذ تصور النسبة بينها حصل ان يكون ثبوت احد الالاف بل ~~بسم~~ ~~هذا~~ ~~المتماثلين~~ ~~بصناعة~~

في نقل التعريف  
 الاسم الى الحقيقة



اصلا واقامة البرهان لا يمكن الا بعد تصور تلك النسبة المستندة لثبوت  
 للمادة فكان حاصل البرهان فطلبه به تخصيص للحاصل فان قيل لا يمكن  
 ليس لما عجز المحذور وكيفية وانها متقاربة ان اجالا وتفصيلا قلنا الا ان هذه  
 المتقاربة لا يمنع الاستغناء عن البرهان فان هذا التقارب تفاسير في الملاحظة  
 لانه الملاحظ والملاحظين في وقت واحد انما في فلاة لا بد في اقامة الدليل من تصور  
 المورد الذي يقيم الدليل على حال من احواله من جهة ما يستدل عليه  
 كما اذا اردنا اثبات ان العالم حادث فلابد من تصور العالم من جهة  
 انه حادث فلو اقيم الدليل على ثبوت الحد المحذور فلابد من تصور المحذور  
 من جهة حده قبل اقامة الدليل فلو اقيم الدليل عليه بعد جعله وسيلة  
 الى تصور بالحد لزم الدور المحال وانهما كقبح ذكرناه في الشرح ولا  
 نقف ايضا ان يستوعب اثبات الحد في نفسه بالبرهان كما يستوعب اثباته به  
 للمحذور وللكدور لانه لا بد في اقامة الدليل من تفعل ذلك الحد  
 حيث انه يستدل عليه في خصوصية المفصل لانه من وجوه تصور  
 المستدل عليه من حيث انه يستدل عليه قبل البرهان فتصور الحد  
 حيث خصوصية المفصل مقدم عليه فلو حصل البرهان لكان دورا  
 لانه يفتقر توقف تصور الحد عليه فيلزم منه توقف الشيء على ما يفتقر  
 هو عليه وهو دور محال في التصديق دفع لا قبل ان الدليل في التصديق  
 ايضا يتوقف على تفعل قبل الامر ان الدليل يستلزم تفعل ما يستدل  
 عليه قبل فلو كان التصديق ثابتا بالدليل لزم الدور ايضا ووجه الدفع  
 لان الدليل فيه ليس على تصور النسبة بل على حصول ثبوتها او تغيرها فلا دور  
 في ان الدليل الذي يذكره التصديق انما هو على ايقاع النسبة اثرها لا على تصور

في يكون حصول النسبة او عدم حصولها موقفا على الدليل والدليل على حصولها  
 يكون موقفا على تصور فلاة دور وتداي ويكون الثابت لا يطلب  
 بالبرهان فالقول لا يمنع وكذا الرسم لان مرادهم بالحد هنا ما يفتقر  
 المعروف وذلك لان مرجع المنع طلب البرهان على ما يمنع ولا بد من فلاة  
 في صيغته ان الموقف بمنزلة تقاضى بنفس لك في ذلك صورة مفهوم  
 او موجود فانه اذا قال مثلا الاثنان حيوان ما طوق لم يفهم به ان  
 يحكم عليه بموت حيوانا ما طفا والا لكان مصداقا لا مصورا بل راد  
 بذكر الاثنان ان يتوجه ذهابك الى معرفة بوجه ثم شدة في تصويره  
 بوجه اكمل فليس بين الحد والمحد وحكم في يمنع فلا يبحر ان يقال لان  
 الاثنان حيوان ما طوق فانه يجزى ان يقال لكانت لاسم كذا  
 نعم يبحر ان يقال لان هذا احد الاثنان او ان الحيوان جسد وانما طوق  
 فصل له فان هذه الدعوى صادرة عنه ضمنا وقائمة بالمنع فاذا اراد دفعه  
 صعب جدا في الحقائق الموجودة وان سهل في المفهومات الاعتبارية  
 لان الاطلاع على حقائق الموجودات متغير بلينة بخلاف المفهومات  
 فان الاطلاع بها ممكن بل واقع ولكن يعارض بمثل ان ياراد حد اخر  
 فان سمى الثاني بطل الاول والا فلا وينقض كل في الصورة  
 الاجتماعية فكلها قد يجوز باسقاط الجنس الغريب والاختصار على البعيد  
 اكتفاء بدلالة الفصل وقد يجوز باستفاضة مطلقا وقد يفتقر الفصل  
 على الجنس فكل ان تقدم الجنس على الفصول لانه التام ليس بواجب فيحصل لانه  
 الصور راد ليس التام جوا خارج عن اياه الا انه المتخفف في الجنس والفصل  
 في اجزاء الصور حتى يتقدم المذكور يحصل له واجبة الا انه عند العقل



ان يقدم الاعم حتى يكون الاخص قيداً تخصصاً له فكان تقديمه اولاً في المادة  
وهو الجنس والفصل والخاصة وحدها قد يكون جعلاً للشيء بالشيء  
حيث لا يكون الاثبات موجوداً في الواقع وقد يكون جعلاً للعرض في خاص  
كأن الانسان حيوان صاحب العقل وقد يكون تبريراً للفصل السابق والاشياء  
وقد يكون بالجنس وباستعمال الالفاظ الغريبة في ذلك الفن والجاز والشكر  
لما في من القرينة كحلاف التوقيف اللفظي حيث يطلب بالبرهان  
ولا ينفصل في الرسم ويقبل النوع والمعارضة والنقض لانه المطالب  
التصديقية على ما صرح به الشريف العلامة في كتابه لانه القصد منه  
تمثيل صورة حاصلة في الخدانة من بين سائر الصور الحاصلة في الاشياء  
صورة غير حاصلة كاذبة التعاريف الحقيقية فكان ماله الى التصديق يكون  
اللفظ موضوعاً بالاشياء في معنى معين معلوم للمطالب جاذبة خدانة بغير  
هذا اللفظ ولا بد ان يكون اللفظ اشهر مرادف كلياً ليس وقد جعل  
فان قيل قد علموا تقدم مطلب ان رتبة على سائر المطالبات مطلب  
هل البسطة والاضيقية وهل المركبة بانه لم يفهم معنى اللفظ لم يكن طلب  
التصديق بوجوده ولا طلب حقيقة ولا التصديق المركب فلو لم يكن التوقيف  
اللفظي في مطلب ما ان رتبة التي هي المطالب التصورية بل كان خارجاً  
عنه لكان ان يتصور مفهوم اللفظ بالتوقيف اللفظي ثم يطلب التصديق لوجوده  
ثم تصوره حقيقة ثم التصديق المركب في غير احتياج الى مطلب ان رتبة  
وهذا مخالف لا تفاوت على تقدم مطلب ان رتبة واجتماعه على ثبوته  
وهذا يقتضي ان يخرج التوقيف اللفظي في مطلب ان رتبة ولا يمكن للمطالب  
التصديقية فلما لا يمكن ان يكون رتبة مطلب ان رتبة لانه يتصور مفهوم

مطلب  
2 التوقيف اللفظي

الاسم

الاسم كيف وان المطلوب به على تقدير عدم وجوده في هذا المطلب المتصور  
هو التصديق بتعيين وضع اللفظ بالاشياء في معنى معين من الاشياء التي كان قد علم  
باللفظ اشهر مرادف له لا تصور مفهوم الاسم لانه لا بد في التوقيف اللفظي ان  
يتصور مفهوم الاسم قبله بلفظ اشهر ثم يطلب بتعيين وضع هذا اللفظ  
بالاشياء وذلك المفهوم لعدم عدم تعيينه له فليس في المطالب التصديقية واما ما قال  
بعض المتأخرين من ان العرض من التوقيف اللفظي افادة صورة غير حاصلة  
وضع تصور اللفظ في حيث انه معنى هذا اللفظ فيكون في المطالب التصوري كسائر  
التعاريف فليس كذلك لان العرض منه ليس في اللفظ اصلاً بل في حقائقه  
وضع اللفظ بالاشياء في المعنى والحقيقة المذكورة امر خارج عن معنى  
اللفظ فان المخاطبة في كذا الفقه موجودة وطالب السببية وضعه الامع معين  
لا حينية كونه المعنى معنى هذا اللفظ والموصوف الى التصديق بسمي لاسيلاً  
وهو اما عطف ان لا يتوقف جميع مقدماته على النقل او نقل ان لا يتوقف  
على العقل وهو محال اولاً بانه تصديق الجنس ليعيد العلم باليد بول او ان  
لا يمكن الا بالعقل بان ينظر في دلالة المعنى لانه لو كان بالنقل لدار او شغل  
او مركب منها وهو الذي يسمى بالنقل لتوقفه بالنقل في حقه الذي هو  
الاول والثالث فالاول عند الاصول ليس ما اى طريق يمكن التوصل  
توصلاً عادياً على ما هو المذهب عندنا ولو غنمناه بالعادة والاعداد والتوكيد  
بشأن التوقيف المذهب الثلاث بفتح النظر فيه امر في غير احواله  
الى المطلوب خبر وانما اعتبر الامكان دون الفعل لانه لا يخرج عن التوقيف  
ما لا يقع فيه النظر اصلاً ولهم لود في المكان موصلاً وانما غنمنا النظر فيه لان الدليل العام  
يخص المكون في المشهور ويوم المود والركب في التحقيق فلو اردت بالنظر فيه النظر فيه

مطلب  
و مقسم الدليل الى حقيقي وسمي



فلا ينطبق التوفيق على المشهور ولا على التحقيق بل يخص المركب لان ما يقع  
 النظر في نفسه هو المركب على المقدمات المنفردة او على خذوة مع الهيئة  
 التركيبية على ان يكون الهيئة خارجة عنها ولو اريد به النظر في احوالها  
 ينطبق على المشهور ولا على التحقيق لان ما يقع النظر في احواله هو المكون  
 نحو العالم بالنسبة الى الصانع فتميزه ليس هو الذي يميزه فان قيل لما  
 ان النظر في احوال المكون في المقدمات المنفردة واقع واما المقدمات  
 المعروضة للهيئة فتميز لان معنى النظر فيها ترتيبا ترتيبا صحيحا والمقدمات  
 المعروضة للهيئة قد رتب وترتيب المركب كمال فلكما ان تلك المقدمات  
 وان كانت معروضة للهيئة لكن العارض خارج فيخرج وقوع النظر فيه كماله  
 ما لو كان الهيئة داخله فمما على ما هو كذلك عند المنطقيين فانه لا يقع  
 وقوع النظر فيه ولذلك لم يوقعه باعرف به الاصوليون بل يوقعه بما  
 سببه ومنه ظهر ان الدليل على اصطلاح الاصوليين مبني على حقيقة  
 الدليل على اصطلاح المنطقيين على ما صرح به الشريف الفقيه في حاشيته  
 المختص بالحاجيه وقال فيه ايضا المراد بالامكان هنا الامكان العام  
 الجامع للفعل والوجوب لئلا يدرج في تلك المقدمات المعروضة  
 للهيئة امور يمتنع ان تلك المقدمات تكونها معروضة للهيئة ومعارضة لها  
 كالتوصل بالفعل والامكان الخاص بياقته فلو حمل الامكان على الامكان  
 الخاص لم يخرج تلك المقدمات عن التوفيق فحمل على الامكان العام  
 المختص بالوجوب لا بقوله فانه لا حمل الامكان على الامكان الخاص  
 للوجوب كما لو لم يوجب التوفيق لان حصول العلم عقيب النظر  
 ليس بغيره عندهم لا بالنظر في ذات الدليل ولا بالنظر في احواله النظر ولا بالنظر

الاحصاء في نفس الامر بل بجزر العادة غايته الدوام بالنسبة الى النظر  
 العجلى لا الوجوب وحصل الوجوب المعينة في الامكان العام على  
 الوجوب العادي الجامع للدوام بعيد فان قيل كيف يقع الامكان  
 الخاص الذي يقتضيه او الطرفين بالنسبة الى تلك المقدمات  
 المعروضة للهيئة فلكما يقع بالنسبة الى ذات المقدمات مع قطع النظر  
 عن الهيئة وقيل في غرضه الى العلم بطلوب جبرر والفرق بين  
 وبين الاول ان الاول يتناول القطع والامارة بخلاف الثاني  
 فانه يخص القطع لان الامارة لا يقيد العلم بل يقيد الظن وعند المنطقيين  
 قولان ان قضيتان معقولتان او ملفوظتان فصاعدا  
 فيتناول القياس المركب لانه قياس لا يقيد عند المنطقيين بل يقيد  
 ان غير المركب من القولين فصاعدا وفي توجيه الضمير ونذكره  
 اشارة الى ان الهيئة لا تدخل في حصول النتيجة وانما تدخل في  
 الدليل على ما هو مذهب اصحاب التوفيق قول والرد به العقول  
 لا اعم منه وفي الملفوظ كما في القول الاول لانه عبارة عن النتيجة  
 ووجه لا يمتنع الا قضيتان معقولتان فان قيل ان الدليل اعم من الملفوظ  
 والمفعول ولذا علمنا القول الاول منع ان الملفوظ لا يكون  
 عنه المدلول لانه لا يكون الا معقولا فلكما ان الملفوظ يكون  
 المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع والمعقول بكونه عن المدلول  
 فالملفوظ بكونه عن المدلول فان قيل فماذا يلزم ان لا يكون الدليل  
 الملفوظ مما لا يكون عنه المدلول بالذات بل بواسطة منفعة  
 اجنبية فلكما نعم ان بطلان اللازم ممنوع لان لغة المدلول







فان قيل هذا ما اوجبه في القرب الاول والثالث من الشكل الاول فقط واما  
 الباقين منه فقد انتفى فيها الاستلزام للكون كبرها سالبه وكذا في القرب  
 الاول والثالث من الشكل الثاني وفي القربين الآخرين منه انتفى الاستلزام  
 والثبوت معالان الوسط فيهما سلبا عن الموضوع فان انتفى الثبوت  
 والمطلوب استلزام الوسط والوضوح في انتفاء الاستلزام  
 وفي ضرورة الشكل الثالث انتفى الثبوت وفي ضرورة الرابع انتفى  
 الاثران معا فلتكن نعم الا ان ياتي القرب والاشكال من الاشياء المنظر  
 والمنقصر كما يرجع الى الاول على ما ساء به بانه فانا لو قلنا لا شيء  
 من الاشياء ان كانا وكل جرحا ومن الشكل الثاني فال مطلوب فيه  
 نفي جرحه عن الاشياء والوسط نفي الجرح عنه ولا شك في استلزامه  
 لنفي الجرح عنه وفي ثبوته لا شيء فكلما قبل الاشياء سلب عنه الجرح  
 وكله سلب عنه الجرح سلب عنه الجرح فينتج من الاول الاشياء  
 سلب عنه الجرح ومثل هذا في موجبه سالبه الجرح صوري وسالبه  
 الطرفين كبر والصغر لازمة لفقولنا لا شيء من الاشياء الجرح والكبر  
 لازمة لفقولنا وكل جرح حاد على كس النقيض والموجبه السالبة الجرح  
 يصلح للصغر وفي الشكل الاول على ما ساء ومن مقدمتين ايضا  
 تنبى احد بهما الاستلزام وهو الكبر والاولى رتبة الثبوت  
 وهو الصوري اعلم ان لزوما مقدمتين فيه ظاهر على قول النطق لانهم  
 قالوا انه قولان فصاحدا واما على قول الاضواء فاما في حيث يخلو  
 بالنظر لان النظر لا يميز ترتيبا معلوما واما في حيث هو قولان فان كانت  
 الى مقدمتين قطعتين فبما ان لانه في كون كل من مقدمتيه استلزامه قطعتيه اما

مقدمه

مقدمه ففعل ما فرضناه واما استلزامه فلا يستلزم كالمطلوب  
 ثانيا للموضوع واما ما رده لان مجرد الاستلزام لا يكفي في كون البطلان ثانيا  
 لا بد منه قطعتيه المقدمه ايضا والحد هو البرهان لا فائدة البقيين  
 للكون مقدمه واستلزامه قطعتيه بين معا خلافا للبرهان فاما ما رده كالطوف  
 باللبيل مثلا او مركب على ما تقدم بيانه والكل لا يفيد البقيين اما القول بغير  
 خلافة عقلية بينه وبين ما حصل منه في الادراك فيجوز الخلف فلا يفيد  
 الاطلاء واما استلزامه المركب على رتبة الخلف فيه ايضا الا اذا كان تاما فاما  
 وكذا التبيين الا اذا كانت العلة المشتركة فيه قطعتيه فيرجع ان البرهان  
 على ان اثبات الاستلزام التام وقطعتيه العلة المشتركة شكل جرحا  
 خصوصية الاصل شرط الوجود حكم فيه او خصوصية النوع ما فاعرفه  
 الحكم فيه على ما في الموقف واما القياس المركب على رتبة القرب الاول والثاني  
 من الشكل الاول فقطعتيه مقدمه على ما هو الموضوع لكن بعض الامارة فيفيد  
 الاعتقاد فوق الظن وهو البقيين اذا كانت مقدمتاها مفقودة كقول  
 معتقد قدم العالم انه قديم وكل قد تم من قبل المؤثر ولا بد ان يترتب مقدمه  
 من مقدمته الدليل مطلقا الى الضرورية قطعا للدور وانتهى فان قيل  
 قد مر ان مقدمات البرهان قطعتيه فامع انهما واما الى الضرورية قلنا القطعتيه  
 لا تستلزم الضرورية لان النظريات قد يكون قطعتيه ايضا فالمراد بقطعتيه  
 المقدمات فيما سبق قطعتيه المقدمات الاول وفيه ان المقدمات الضرورية  
 ثمانية كحالاته في الاوليات وفيه ما لا يخفى النفس عن بعد تصور الطرفين  
 وملاحظة النسبة بينهما سواء كان تصور الطرفين كسبا او بهما كجو  
 الكل اعظم من الجزء وقضايا فيما ساء معا كحوال اربعة زوج وفيه في الاوليات

2 البرهان



والاشهادات ووجه ما حكم فيها بغير دليل الظاهر من غير احتياج الى نظر العقل في الامور  
 حارة واشتمل على ما وجد في آيات ووجه ما حكم فيها بغير دليل الباطنة من غير  
 احتياج الى نظر العقل فيها كذا ان لنا جوعا وعطشا والماء ولزنا واما  
 بجهة في هذا النظر العقل لان السليم انما يتذكر الحسرات بالحواس  
 الظاهرة والباطنة لكن هذا بناء على ان يراها العقل بالبرهنة لانه ان  
 اراد بها القضا بالكلية انه يتفاد في الاخرى بالبرهنة كذا  
 كلنا حارة فحماج في هذا النظر العقل والحسرات ووجه قضاها  
 الحكم في حدس فغير نزول مع الشك كعدم الصانع لا تقا فعد وكذا  
 بان نور القمر مستفاد من الشمس لا من سائر اجرام فيكون في التفرقة بين النجوم  
 كاختلاف اوقافه من الشمس لا بد فيها من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس  
 الخفية بانه كذا وكل ما كان فهو كذا والتم في بين وبين النظران النظر مستوف  
 بالقياس والاختيار في ترتيب المقدمات وملاحظتها كاختلاف الحسرات  
 فان سفع المقدمات وترتيبها فيه دفع لا فغير والجمادات وهو  
 ما حكم به العقل بواسطة الحسرة مع التكرار ومع قياسه في حقه وهو ان  
 التكرار على نبيج واحد دائما او التكرار باليمن اتفاقا قبل لا بد هناك من سبب  
 اذا علم حصول حكم بوجود المسبب قطعا مشروكا بان التفرقة بالوسط  
 معلوم وشرب السفوفيا مسهل والتفرقة بينا وبين الحسرات ان المسبب  
 معلوم السبب محمول الماهية وفي كذا سبب معلوم السبب والاحتياط  
 والمتواترات ووجه ما حكم بما وجد في جملة جملة من نواظيرهم على الكذب  
 ككتمان وجود ملكة وفقدانها وسكنه ولا بد فيه من تكرار اخباره في كتمان  
 ولا يشترط فيه عدمه من علمه ولا قياسه في الواجبات في الحسرات ووجه ما حكم

العقل

العقل بما يجد والوجه كقول جسم له جهة وجيز فان حكم الوجود في الحسرات صادقا  
 بخلاف حكمه المعقول والظنية اربع مسلمات تقبل على انها متينة  
 في موضوع او كمال اصول الفقه اذا سلم الفقه ووجه على الاحكام العقلية  
 كقولنا مبرهنة في موضوع او مشهورات انفق عليها بالعلم الفقه سوا  
 كان شريفة عند الكل كقول العدل حسن الظن فيه او عند الاكثر كقول الواحد  
 او عند طائفة من الناس كقول مطلقا في حال ومقبولات بوجود من حسن  
 الظن فيه لانه لا يثبت كمالا خوة من العلم الا اخبارا واما الاخوة في الانبياء  
 فانها قطعية لانهم عرف صدقهم بدلالة الحق ومقرون بالقرآن  
 كقول المطر لوجود السحاب الرطب ولا بد من صورة عطف على  
 قوله مقدمتين لان المقدمات المتفرقة لا توافر الا بالمطابقة لانه قد ثبت  
 بخصوص وجه اليه ووجه داخل في الدليل على المنطقين ايضا اي كالا بد  
 من المقدماتين ووجه الصورة استثنائية ان ذكر في الدليل عن  
 النتيجة او تنقيصها بالفعل كقول كانت الشمس لعل في النار وجود كذا طائفة  
 فالنار وجود والرد عليه عن النتيجة المذكورة فيه بالفعل ذكر طرفة على  
 الترتيب المذكور فيها والافالتيه وينقص في قضية بالفعل والمذكورة في الدليل  
 لا حكم في الفعل كونه مقدمة الدليل واقرانه ان لم يذكر فيه عن النتيجة  
 ولا تنقص بالفعل المعنى المذكور والاول منقصر ومنقصر لان  
 احدهم مقدمه شرطية فان كان فيها في الشرط ووجه ان منقصر وان  
 الانفصال منقصر في شرطه انما في الاول ان يكون الاستثنائية من بعض  
 المقدم فنتج عن التايد لان وجود اللزوم سيندم وجود اللزوم او ينقص  
 التايد فنتج بقض المقدم لان اتفاق اللزوم سيندم اتفاق اللزوم ولا يتبع استثناء



نقيض المقدم ولا اشتراط من ان لا يكون اللازم عام  
ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء العام ولا من وجود العام وجود الخاص  
نعم لو قدرنا اننا ورينها يتبع ذلك لكنه مخصوص لادق لالذ العيني  
والنتيجة بالبرهان ذات القياس وسرطاننا اننا ان النقيض  
انما بين جزئية اذ لا لزوم فيه صريحا والارجح الا النقيض فلا  
تناقض ايضا لكان وجود احد جزئية لا يلزم وجود الاخر لعدم لزوم  
بينهما ولا عدمه لعدم التناقض المقضي له وكذلك لا يستلزم عدم احد  
عدم الاخر لعدم لزوم صريحا ولا وجوده لعدم التناقض المقضي له فلا  
يجب الاستدلال به اصلا لانه اما بوجود اللزوم على وجود اللازم  
او بعدم اللازم على عدم اللزوم فان كان التناقض اثباتا ونقيا  
معا تخلف فنتج اربعة اثباتات كل فردا نقيض الاخر لا متنازع فيها  
ونقيض جزئية الاخر لا متنازع خلاها كقولنا العبدان زوج  
او فرد لكنه زوج ولكنه فرد ولكنه ليس زوج ولكنه ليس فرد فنتج  
نقيض المستثنى وان كان اثباتا فقط فنتج اربعة اثباتات  
عين كل نقيض الاخر كقولنا الجمل اما جواد او حيوان لكنه جواد فليس حيوان  
ولكنه حيوان فليس جواد ولو قيل لكنه ليس بجواد او ليس بحيوان  
لم ينتج فهو حيوان او فهو جواد لجواز انتفاءها كما في الشيء وان كان  
نقيا فقط فنتج اربعة اثباتات فنتج باستثناء نقيض كل عين الا فردون  
العكس كقولنا الجمل اما لا رجل او لا امراة لكنه ليس بالرجل فهو لا امراة  
او ليس بالامراة فهو لا رجل ولو قيل لكنه لا امراة فليس بالرجل او لكنه  
لا رجل فليس بالامراة لم يصدق لا جوازها في الجمل والناتج ان الافتراض

ان كان

ان كان الحد الاوسط فيه محمول في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو  
الشكل الاول او محمول فيها وهو الشكل الثاني او موضوعا فيها فهو  
الشكل الثالث او محمول الاول فهو الرابع وانما رتب على هذا النسق  
لان الاول على نظم طبيعي يتنقل فيه الذهن من الحكم الى الوسط ومنه الى  
الحكموم به بلا كلفة وانما رتب ثانيا في اشراف مقدمة وهو الصغرى  
وانما رتب ثانيا في المقدمة الاولى والرابع بخلافه فربما قصر بعيدا  
عن الطبع والاول ابرز لا يحصر علة الانتاج فيه وذلك لان حقيقة  
الدليل عبارة عن مستلزم للجزئي ثابت للموضوع ووجه دلالة عبارة  
عن انذارا في موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فثبت للموضوع  
الصغرى ما ثبت لموضوع الكبرى نقيا او اثباتا فثبت موضوع الصغرى  
ومحمول الكبرى وجه النتيجة وهذا ان الامران متضمنان في الشكل الاول فلا  
اشارة في الحقيقة الا انه وان عقل لا يحكم بالاشارة الا بلا خطئه وان لم يمكن  
من تعبيره ولذا قالوا ان با في الشكل والاول لا يرد اليه وسرطاننا  
امران ان يكون صوابا موجبة او في حكمها في الاوسط في المقدمة  
فنجعل في القياس امر مكرر جامع بين طرفي المطلوب وذلك  
لان الحكم في الكبرى بالاكبر على ما هو منتصف شيوت الاوسط الجواب بالان  
انضاف ذات الموضوع بعنوانه بطريق الجواب التقييد فظعا  
فلو كانت الصغرى سالبة كان العلوم ثبوتها للاصغر هو الاوسط بطريق  
السلب فيلزم ان يتعدى الاوسط في المقدمة منبته بان يكون سلبيا في  
الصغرى ثبوتيا في الكبرى فلا يتعدى الاوسط ولا يتعدى الحكم بالاكبر الكبرى  
الا الاصغر فلا ينتج فان قيل كيف يتعدى الاوسط فيها مع انه براد في الصغرى ثبوتيا في الكبرى



وفي الكبر ما صدق عليه موضوعا في قلنا ان لا يتخاذهما ان المفهوم الذي  
 محموله الصور هو بيقينه كعمل وصفه انما في الكبر ليس بمرجع الى الاصغر  
 تحت الاوسط المندرج تحت الاكبر فيحصل به جهة الدلالة والبرهان في حكم  
 الموجبة ان يكون سائلا مستلزم الموجبة كولا شئ في مرجع بانه لو جعل  
 صفو لنكون وكل ما ليس باشي كل في الان لا شئ في مرجع ب وان كانت  
 سائلا لكان حكم الموجبة لاستلزامه موجبة سائلا لثبوتها في قولنا كل  
 هو ليس بوجه الصغرة في الشكل الاول والوجود انما هو في الوسط قبل ان  
 وانما استلزامه لان استلزامه في كل رتبة الموضوع في نفس الامر مستلزم صدق  
 ان الموضوع منتف عن المحمول بالضرورة والبرهان في الفرض مع التوفيق  
 بين موجبة سائلا لثبوتها وبين موجبة معدولة المحمول لان الاول لا سلب  
 فبراهينها في موضوعها انما ثبت ذلك السلب في شئ على مفهوم سائلا مع امر  
 لا بد من ثبات سلب المحمول للموضوع وانما اثباته في ان ثبت فيما عدم امر  
 وجود الموضوع فانه اذا لاحظت مفهوم الكتابة واضفت اليه مفهوم  
 العدم ثم حكمت على الموضوع بنبوت ذلك العدم المضاف كانت الغضنة  
 موجبة معدولة المحمول وان ثبت مفهوم الكتابة الاشئ وسلبه عنه ثم حكمت  
 عليه بنبوت ذلك السلب كانت موجبة سائلا لثبوتها في الاول لا يقتضي  
 وجود الموضوع وانما يقتضي لانه في الاول في الحقيقة لا السلب في الثاني  
 الا لا يبي وتماثلها ان يكون كبراه كلبه لعدم اندراج الاصغر تحت الاوسط  
 اذ لو كانت في ثبوتها لكانت الاوسط في الصفو اعم من الموضوع وهو الموضوع  
 في الكبر بعضا من ذلك لان غير المحمول فلا يندرج الاوسط تحت الاوسط فلا يندرج  
 فيما عدا الشرط الاول سقط ثمانية احزاب الحاصل في ضرب الصفو ثبات

الاربع في الكبر ثبات الاربع وهو ان الثبات صفو مع الكلتين ومرتبتين  
 كبرى وباتية الشرط الثاني بسقط الاربع الاول وهو الموجبان صفو  
 مع مرتبتين كبرى ورتبة الاربع المتخلف للثبات الاربع كقولنا موضوع عبادة  
 وكل عبادة بنية فكل موضوع بنية وكل موضوع عبادة وكل عبادة لا يندرج دون  
 البنية فكل موضوع لا يندرج دون البنية وتبقى الموضوع عبادة وكل عبادة  
 لا يندرج دون البنية فتبقى الموضوع لا يندرج دون البنية وتبقى الموضوع  
 عبادة وكل عبادة بنية فيبقى الموضوع بنية وشرط الشكل الثاني ان  
 ايضا اختلاف مقدمية بالاجاب والسلب لانه لا يندرج الا بده الا الاول  
 ولا يرد اليه الا بعكس احد مقدمتيه وجعل الحاصل من العكس كبرى  
 لانه لا يخالف الاول الا في كبراه للكون الاوسط محمول لا فيها فان كانت البنية  
 موجبتين لا يمكن ذلك لان عكسها بعكسها موجبة في ثبوتها لان عكس  
 الموجبة كذلك والموجبة لاثبت لا يندرج كبر تحت الشكل الاول وان كانت  
 سائلا يمكن فيه ذلك لكن لا يندرج اذ يصير الصفو في ان الشكل الاول  
 سائلا وذلك لا يندرج في الاول فوجب اختلاف مقدمية بالاجاب والسلب  
 وتماثلها كلبه كبراه وذلك لما عرفت انه لا بد في الرد الى الاول عكس  
 مقدمتيه وجعل الحاصل من العكس كبرى لا في الاول فان كانت البنية عكس  
 الكبر ففرض انما كلبه سائلا لان عكسها بنية لا يندرج كبر لا في الاول وان  
 مع الصفو فلا يرد ان يكون صفو سائلا كلبه لكونه عكس كلبا صا كلبه  
 الاول وكبراه موجبة كلبه والاثبات موجبة في ثبوتها لانه لا يندرج تحت  
 الاول فلو انما الحاصل بالرد من كبراه في ثبوتها موجبة صفو وكلبه سائلا  
 كبر في ثبوتها بنية في الاول موضوعها ما هو كبر الشكل الثاني محمول ما هو صفو



فلا بد من عكس النتيجة ليحصل المطلوب من الثاني وهو سلب الكبير عن الآخر  
 والسالبة الجزئية لا تنفكس وان جعلنا سالبة المحمول وعكسها صاحب  
 جزء من الموضوع في العكس فيكون موجبة سالبة الموضوع وليست نتيجة  
 القياس من الثاني فوجب ان يكون كبره كلمة وباعتبار هذين الشرطين سقط  
 انه ضرورة بالسالبة الكلية صورة مع السالبين ومع جزئية الموجبة  
 وجزئية الموجبة صورة مع الموجبتين ومع الجزئية السالبة كبر والموجبة  
 صورة مع الموجبتين ومع جزئية السالبة كبر وجزئية السالبة صورة  
 مع السالبين ومع جزئية الموجبة كبر وسقط الاربعه الموجبتان صورة  
 مع السالبة الكلية كبر والسالبان صورة مع الموجبة الكلية كبر ولا يتج  
 الا سالبة كلمة او جزئية لانه لا يتج الا بعد الرد الا الاول وكبره بعد رد  
 يكون عكس سالبة كلمة ابدلان رده السالبة عكس احد مقدمتيه وجعل الحاصل  
 من العكس كبر الاول فلا بد ان يكون تلك المقدمة سالبة كبره لتنفكس  
 الكلية او غير لانفكس احصا كان السالبة الجزئية او تنفكس جزئية وذلك لان  
 كبر الاول فالقياس كما هو بعد الرد كبره سالبة الجزئية ونتيجة من ذلك السالبة  
 ومع تنفكسها او بعكسها يتج الثاني كقولنا غائب مجهول الصفة وكل ما يجه  
 بس مجهول الصفة يتج كل غائب لا يجه بجه بعد الرد الاول بعكس كبره  
 كل غائب ليس معلوم الصفة وكل ما يجه بجه معلوم الصفة يتج كل غائب لا يجه  
 بعد رده الاول بعكس كبره وجعل كبره وعكس النتيجة وكو بعض الغائب  
 مجهول وكل ما يجه بجه ليس مجهول يتج بعض الغائب لا يجه بجه بعكس كبره  
 كما في الاول وكو بعض الغائب ليس معلوم وكل ما يجه بجه معلوم يتج  
 بعض الغائب لا يجه بجه بعكس كبره وعكس النتيجة وكو بعض الغائب  
 معلوم لا يجه بجه هو هو الصورة المذكورة يتج تلك النتيجة فان حصل القياس من سالبين

عكس

فليس الشكل الاول قلنا قول الصور بالموجبة السالبة المحمول وسقط  
 الشكل الثالث امران ايضا ان يكون صورة موجبة او حكمها لانه لا يتج  
 الا بالرد والا الاول ولا يرد السالبة الا بعكس احد مقدمتيه وجعلها صورة لانه  
 موافق للاول في الكبير فان كانت صورة سالبة فالمقدمة التي تنفكس الصورة  
 او الكبير فان كانت الصورة نرم ان يكون الصورة سالبة في الاول فليتم  
 في الاول يتم لو قبلت المقدمة ثان 2 ارن ذلك الشكل الرابع في موجبة صورة  
 وسالبة كبره يتج سالب الصغرة بعض الاكبر وهو يسقط المطلوب ولا تنفكس  
 وان كانت الكبرى وصفا سالبة او موجبة فان كانت سالبة فاذ كانت  
 عكسها السالبة صورة للاول والصورة السالبة فضا كبره كان القياس من سالبين  
 فلم يتج في شكل اصلا وان كانت موجبة فعكسها جزئية فتجعل صورة  
 والصورة كبره مع سالبة فضا فتفقد قياسه من الشكل الاول في موجبة  
 جزئية صورة سالبة كلمة كبره يتج سالبة جزئية والمطلوب عكسها لكن  
 السالبة الجزئية لا تنفكس ومع كونه حكمه موجبة قد سريانه وثانيتها  
 ان يكون احد مقدمتيه كلمة لانه لا بد من ارناده لا الاول فان كانت  
 كلتا المقدمتين جزئية لا يتج شئ منها كبره للاول لا بنفسها ولا بعكسها لان عكس  
 جزئية في ذاتها عكسها لا يتج الثاني كقولنا غائب مجهول الصفة وكل ما يجه  
 كبره جزئية صورة مع جزئيتين كبره وبقيت سبعة ارباب السالبان صورة الاربع  
 كقولنا برهقات وكل بره بور في بعض المقنات ربور في غير الاول بعكس  
 الصورة في جزئية وكلمة موجبتان كقولنا برهقات وكل بره بور في بعض المقنات  
 ربور في غير المقنات ربور في غير المقنات كقولنا برهقات وكل بره بور في بعض المقنات  
 ربور في بعض المقنات ربور في غير المقنات كقولنا برهقات وكل بره بور في بعض المقنات



ونعكس بعض المقنات ربور وهو المطلوب ومن موجبة كلية وسالبة كلية  
 نحو كل برقعات وكل بر لا يبع بغيره كمنه متفاضلا فبعض المقنات لا يبع بغيره  
 كمنه متفاضلا ويرد بعكس الصور ومن موجبة كلية وسالبة كلية كمنه متفاضلا  
 مقنات وكل بر لا يبع بغيره كمنه متفاضلا فبعض المقنات لا يبع بغيره كمنه متفاضلا  
 ويرد بعكس الصور ايضا ومن موجبة كلية وسالبة كلية يتبع سالبة كلية  
 ويرد بعكس الصور وجعل صور والصورة كمنه متفاضلا فبعض المقنات لا يبع بغيره  
 فبعض اعتبار الكبر موجبة سالبة كمنه متفاضلا فبعض المقنات لا يبع بغيره  
 الا بكونه موجبة او سالبة لان الصور تكونا بعكس احد المقنات  
 مع وجوب الجارية في الاول يكون عكس موجبة او سالبة كمنه متفاضلا فبعض المقنات لا يبع بغيره  
 الصور لا يتبع الا بكونه موجبة او سالبة كمنه متفاضلا فبعض المقنات لا يبع بغيره  
 بعكس المقنات مع بقاء الترتيب او بعكس الترتيب مع بقاء المقنات  
 على حالها وطريق رد الاستثناء الاول جعل المذوم الى محمول المقدم  
 وسطا وثبوت المذوم لموضوعه والرابطة المقنات الاستثنائية  
 صولا وجعل استثناءه الى استثناء ذلك المذوم كمنه متفاضلا فبعض المقنات لا يبع بغيره  
 الفاعلة بالذوم كمنه متفاضلا فبعض المقنات لا يبع بغيره  
 حيوانا كمنه متفاضلا فبعض المقنات لا يبع بغيره  
 الثاني جعل الاستثناء صور وحمل فبعض محمول المقدم على فبعض محمول  
 الثاني كمنه متفاضلا فبعض المقنات لا يبع بغيره  
 يكونان وكل ما ليس بحيوان ليس بشئ وهكذا ولا فرغ من الادلة العقلية شرعا  
 في الادلة العقلية فقال الثالث وهو ما ينسب من العقل والحق هو كمنه متفاضلا  
 الصادق والمطابق للواقع وهو المشرع في الصدق اعلم ان الجملة الجزئية

ر

رية قائم او بسببها ثم مشتملة على حكم الجارية او بسببها فبعض المقنات لا يبع بغيره  
 بالنسبة النامة الذنبية فهذه النسبة ان طابقت النسبة التي بين رتبة المقنات  
 في نفس الامر في الكيفية فالخبر صادق والافكار ذب وتحقق ان الجملة الجزئية  
 تدل على نسبة نامة ذنبية مشعرة بحصول نسبة اخرى الواقعة موافقة للاولى  
 في الكيفية وهذه النسبة الاخرى مدلولها الخبر ايضا بواسطة النسبة الاولى  
 بالافادة التي طلبها الاخرى فان كانت النسبة الاخرى المدلول عليها بطريق الظاهر  
 حاصلا كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومثله قبل ان صدق الخبر هو مشعرة  
 مدلولها كمنه متفاضلا فبعض المقنات لا يبع بغيره  
 على النسبة الذنبية وضعفها لا عقلية ودلائلها على حصول النسبة الاخرى بواسطة  
 الاولى بطريق الظاهر استلزام وقد جاز ان يختلف عن الجملة الجزئية مدلولها  
 بل واسطة فضل غير مدلولها بواسطة وهذا معنى ما قبل ان مدلول الخبر  
 هو الصدق واما الكذب فاختال غشا وقيل صدق الخبر مطابقا لواقع  
 الخبر وكذب عدم مطابقته وقيل صدق مطابقته لا ماعا وكذب عدم مطابقته  
 لواقع وهو الرتبة الصادق على نوعين المتواتر وهو الخبر الثالث  
 على النسبة قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب الا بما كثر منهم فكلما  
 كثر قوم لا يجوز العقل كذبهم بغيره خارجية كمنه متفاضلا فبعض المقنات لا يبع بغيره  
 اهلهم والعدد ليس بشرط في بلوغه حد التواتر على الصحيح واما يعلم ذلك بوقوع  
 العلم بمضمونه فغير شبيهة فان قيل العلم بتفاد في التواتر فثبت التواتر  
 بحصول العلم وورقنا ان نقل التواتر لنفس العلم والعلم بوقوع العلم  
 بمضمونه سبب العلم بالتواتر فلا دور وهو التواتر بوجوب العلم باليقين  
 الضرور وهو خارجا عن العلم وقيل بوجوب العلم باليقين لا سيما ان العلم بوجود



مكنه ومدينه والاول ايج لان العلم به يحصل لمستدل وغيره في العيان  
الذين لا يهتدوا لهم بطريق الاكتساب اصلا ولا له لو كان اسند لا بالجار  
الحكاية فيه عقل لان شأن العلوم الاستدلالية كذلك كلفه لم يرفق به  
ان الاستدلال ليس لترتيب مقدمات صادقة وهو موجود في  
المستدل لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يلاحظ ان الحجة امر محسوس  
والخبرين سواء لا يكون العقل نواظره على الكذب وكل ما كان كذلك  
يقيد العلم وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه وقد اختلفت فيه  
السمية والبرهانية فانهم قالوا انه يقيد الظن وقيل انه يقيد الطائفة  
فوق الظن ووجه اليقين قلنا لا يلزم من مجرد ملاحظة تلك المقدمات  
لكن القضية الحاصلة منها نظرية لان ترتيب تلك المقدمات ممكنة  
في جميع الضروريات بل في احوال البديهة كقول الكل اعظم من احد ولا يرب  
منه ومن غيره وكل ما كان كذلك فهو اعظم منه فلو كان ملاحظا لمكان  
المقدمات مقتضية لمقتضى النزاع ان لا يوجد ضروريات اصلا بل لا بد  
في كونها نظرية مع تلك الملاحظة من العلم بالرباط تلك المقدمات  
بالمطلوب والسمية قوم من عبدة الاوثان والبراهمة قوم من عبدة  
الرسالة الهند فلا يفيد قولهم والقول بالطائفة باطل ايضا  
ثم ادبه الاكثر فان وجود الانبياء وموجباتهم لا يثبت عند الاثبات  
فلو لم يوجب اليقين لم يثبت العلم لاحد زمانا نبوتهم وهو باطل  
فان خبر ان النبي هو قد اخبروا بقوله من علم وصليته ونبأه في  
موسى ع بالتواتر فلو فاد اليقين لا احتل خبرهم الكذب لكن  
العلم في كذبهم قوله وما قبلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم قلنا لو خبرهم

هذا

هذا متواتر متواتر بل مرجحه الا الاحاد فان الدين دخلوا على علمهم  
وزعموا انهم قبلوه كما نواسته او سبعة نفوسهم لا يوفون البيعة  
الجليلة وانما جعلوا الرجل جعلوا قد لهم على شخص في بيت فجهوا  
عليه وقبلوه وزعموا انهم قبلوا على واثنا عوا الخبر وبذلك لا يثبت  
التواتر وكذا الخبر جعله على ان المصداق ينظره بعيدا والهيبة  
تغير اليقين فتسكن فيه الاشياء فلا تخفق التواتر في صلبه  
ايضا فان قبل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الا الظن لا يوجب  
اليقين قلنا ربما يفتضح مع الاجتهاد قوة لا يفتضح الا بالبرهان  
للجليل المؤلف من الشواهد والاثبات خبره في وجوب الرسول الكون  
بالجرات ووجه اخر خارج للعادة فصدقه اظهر صدق مزاعمه  
رسول الله ودلائله على صدقه ليست عقلية كمن يتبع الخلف  
كما في دلالة الفعل على فاعله لان الخوارق قد يخالف في الدلالة على صدق  
الرسول كما نطق السموات واثنا راكواك عند نقرم الدنيا  
وقام الساعة فانه لا ارسال هناك حتى تدل عليه فلو كانت الدلائل  
قطعية لما تخلفت عن مدلولها ولا سمعية ايضا والانزاع الدور  
بل في دلالة عادته بان ابراهيم ع عادته بخلاف العلم بالصدق عفا  
وان جاز الخلف عن ما ذهب اليه من انما يثبت عند الاثبات  
بالخارج هو الذي في صدقه اظهر صدق الرسول لا مطلقا  
ولا خفا في امتناع تخلف هذا الخارج عن مدلوله قلنا هذا الامتناع  
جاء في خصوص المادة لا في ذات الدليل وقال ابو الحسن في الخبر  
ان دلالة البرهان على الصدق قطعية يتبع الخلف عنها وان لم نعلم وجه دلالتها



في ان الادلة العقلية  
هي بقية السموات  
اولا بعد

بغيره ولهذا قالوا ان خلق المجرى على يد الكاذب غير مقدر في نفسه  
لكنه محتفوا وهو ارجح الرسول اما متواتر او مشهور او احاد  
والاول بوجوب العلم بقية الاستدلال بالباقي الشرعية والعقلية وكذا  
ما سمعتموه اني قد سمعتموه ان رسول الله اكاكونه موجبا لليقين فلكونه خبر  
في علم صدقة المجرىات واما كونه استدلالا بالباقي فلتوقفه على الاستدلال  
وترتيب المقدمات بان يقول انه خبر في علم صدقة وكل خبر كذا بقية اليقين  
فان قيل قد مر ان التواتر بقية العلم الضروري والاستدلال على الفهم  
فكنا ان الكلام هنا في حصول العلم بما ثبت انه خبر الرسول تواترا  
او سمعا فيه وفيما سبق في حصول العلم في التواتر نفسه وبشرها  
يكون بقية فانه يجوز ان يثبت النقل تواترا من رسول الله والسماع  
في فيه العلم الضروري يكون المنقول والسموع قول الرسول  
ولا يلزم منه ان يثبت المنقول متواترا والسموع في فيه علم ضروري  
بمضمونه بل يثبت علم الاستدلال بالتوقف على ترتيب المقدمات  
خلافا لقاعدة التواتر العلم واما ايجابه له في الامور الشرعية مما يجب  
فيه الاستدلال لانه لو لم يوجب له كذب فريضة عقل ولو كان كذبه  
عقلا لبطور لانه المجرى على صدقة هف فان قيل هذا صحيح على من  
نه يقول ان لانه المجرى على صدقة قطعية لان الجواز العقلي بناء في  
القطعية واما على مذهب من يقول ان دلالتها عليه عادة فلا  
جواز الكذب عقلا لانه لا بناء ولا نهي عليه عادة قلنا ان ايجابه  
اليقين ايضا عا ورفا ليع انه لو لم يوجب اليقين كجاء عا بالجاز  
كذبه عادة وعقلا ولو جاز كذبه عادة وعقلا لبطور لانه المجرى عليه

مطلقا

مطلقا واما ايجابه في الامور العقلية فلا يثبت بالدلالة القاطعة  
عنه من الكذب خلافا لادلة عادة والمقدرة فانهم قالوا لا دلالة العقلية  
بقية النظر لان افادة اليقين يتوقف على العلم بوضع الالفاظ  
الموضوعة المنقولة على الشيء ثم يوزن المعنى وعلى كونه معنى مراد له علم  
والاول انما ثبت باللفظ والنحو والعرف واصول هذه الثلاثة ثبتت في  
الاحاد وفروعه بالافقية وكل من رواية الاحاد والافقية ظنية  
وانما يتوقف على عدم النقل وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار  
والتحصيل والتقديم وان خبره وكل من لا يؤمن بانفسه جواز في نفسه  
بل غايته النظر ثم بعد الامور الاول وانما لا يثبت العلم بعدم المعارض العقلي  
الدال على تقبض ما دل عليه النقل اذ لو وجد ذلك المعارض بقدم على نقل  
قطعا اذ لا يمكن العلم بها معا ولا يتقبلها معا لبطولان اجتناب التيقين  
وارتقاها وفي تقديم النقل على العقلي ابطال الاصل الفريضة فيقدم  
العقلي بان يقول النقل في معناه الاخر مثل قوله في الرحمة على العرش  
استور فيقول بالاكتمال الاستحالة في الجوار عليه بعقل كقول العلم  
بعدم المعارض العقلي ليس قطعية اذ غايته الامر عدم التوجدان وهو  
لا يستلزم عدم الوجود لجواز وجوده ولم نطلع عليه فقد خفي  
ان دلالة الادلة العقلية تتوقف على امور ظنية والموقوف على الظنية  
ظنية فلا يوجب اليقين قلنا ان هذا واضح ما هو معلوم لنا بطريق التواتر  
كلفظ السماء والارض وكما في قواعد النحو والعرف في وضع هبة الموادات  
والتركيبات والعلم كونه مراد ان لا يحصل معونة فاس من هبة  
فان رجا ومتواتر ثبت ندر على اتفاق الاضمار المذكورة بحيث



لا يبقى فيه شبهة اهلانا فاعلم استعمال النسخة الارض واسأوكو ما في الالفاظ  
 المشهورة بين اهل اللغة في زمن الرسول ثم في معانيها التي يراد منها الان  
 وكذا الحال في ضيق الماء والمضارع والامر والسامع وغيره فانما معلومته  
 الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها الان وكذا في رفع الفاعل والنصب  
 وجه المضاف اليه ما علم معانيها قطعاً فاذا انضم اليه مثل هذه الالفاظ  
 فمن حيث هذه او متواترة عنه كحقوق العلم بالوضع والارادة معا  
 وانفتحت الاحتمالات الى ذكرهم ولما قالوا النصوص الواردة في الصلوة  
 والزكوة والنوح والبعث وكذا بوجوب القطع فان قيل سلمنا ان  
 الاحتمالات السبع المذكورة متشعبة بذلك كذا احتمال المعارض العقل فاقم  
 اذ لا يتم بغيره مجرد الدليل النفي او بجملة القرين قلنا اما في الامور الشرعية  
 فلا خلاف في انتفاء اذ لا مجال للعقل فيها فلا يتصور المعارض  
 من قبيل خبرنا ونقيد من قبلنا شرع معلوم بالضرورة فانه اذا تبين المفعول  
 مراد الله شرع فلا يتصور المعارض من قبيل واما في الامور العقلية فلان  
 العلم تنفي المعارض العقل حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصديق  
 الخبر على ما هو المألوف وذلك لان العلم يخفف احد المتناقضين بقيد العلم  
 بانتفاء الاخر بالضرورة فان قيل فاذننا البقيين يتوقف على العلم  
 المعارض واثباته بما يكون دوراً قلنا ان افادة البقيين انما يتوقف  
 على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوت العلم بانتفاء اذ كثيراً  
 يحصرنا البقيين من الدليل ولا يحظر المعارض بالبال اصل الانباء  
 ولا اثباتا فضل العلم بانتفاء وهذا ظاهر ضعف مانع المواقف ان  
 حصول العلم تنفي المعارض العقلية عند العلم بالوضع والارادة و

الخبر

الخبر لا يقطع لا يقال قد مر ان المتواتر بقيد العلم الغرور فانه في هذا  
 لا نقول ان محل الخلاف ههنا ان ما ثبت كونه خبر الرسول بطريق التواتر  
 او السماع من قبيل هل يقيد البقيين بمضمونه او لا وما نقول ان السماع  
 فلا اختلاف في افاذتها يكون المنقول والسموع من قبيل خبر الرسول ضرورة  
 وهو المذكور فيما سبق فان قيل الخبر الصادق المقيد للبقيين لا يخفى النوعين  
 بل خبر اهل الاجماع ايضا يقيد البقيين قلنا انه راجع لاجل الرسول وكذا  
 اي يقيد البقيين الاستدلال الثاني ان المشهور من خبر الرسول هو ما كان  
 في الاحاد في القرون الاولى ثم استمر في القرون الثانية والثالثة حتى روت  
 جماعة لا يتصور نفاطهم على الكذب ولا عبرة لثبوتها في القرون  
 التي بعد القرون الثالثة فان عارض خبر الاحاد كذلك عند اكثر اصحابنا  
 كما تريد من محققين بان النابحين لما اجتمعوا على قبوله والعلم به ثبت  
 اذ لا يتصور انفاقهم على القبول الا بجامع جميعهم وليس ذلك الا بغير  
 جانب الصدق عند علم الامة لا يكفر جاحده لكونه خبر واحد في القرون  
 الاولى فلا يؤيد انكاره الا تكذيب رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في المتواتر بل انما يؤيد  
 الخطأ في القبول وانما هم بعدم الناسل في كونه خبر رسول الله  
 وذلك لا يؤيد اليه الكفر وقال بعض اصحابنا انه يقيد علم طائفة فوق خبر الواحد  
 دون المتواتر حتى يجوز الزيادة على الكتاب وقالت الشافعية انه يقيد  
 الظن مثل خبر الواحد لكونه خبر واحد في القرون الاولى قلنا ان رافقاه  
 شريفة في القرون الثانية والثالثة ارجح الاحاد لا بوجوب العلم بل  
 بوجوب الظن لان ثبوت شبهة صورة ومعنى اما صورة فلان  
 اتصال الرسول لم يثبت قطعاً في القرون الثلاثة واما معنى فلان الامة



ما نفقه بالقبول وهو كل خبر به وبه الواحد والاثان او الثلاثة  
 العدد غير معتبر فيه بل العبرة بالعدم بموقفه حد الشدة في القول الثاني  
 والثالث ويوجب القدر لان النظر كاف في العدد والاعتقاد  
 فان قيل خبر الواحد في احكام الاقوة من عذاب القبر ونفاسه  
 والاضراف وغيره مقبول بالاجماع فقلت المقصود في احكام الاقوة هو  
 القلب لا مجرد العلم وعقد القلب في قبيل العمل فكيفه النظر ولا يجوز  
 الزيادة به على الكتاب مثل القياس في لا يخرج من مباحث الادلة شرعية  
 في مباحث المدلول فقال والمطلوب ان لا يدل منه ما لا يمكن اثباته  
 الا بالنقل وهو ما لا دخل للعقل فيه كونه زيدا في الدار وجلسا  
 غاب الان على خاتمة الاسكندرية ومقادير الاعمال الشرعية ونفاسه  
 احوال الاقوة لانها كانت غائبة عن العقل ونحو استعمال العلم بوجودها  
 الامة قول الصادق ومنه ما لا يمكن اثباته الا بالنقل وهو ما يتوقف  
 عليه الاحتجاج بالادلة العقلية من الكتاب والسنة وهو موقوف وجود  
 الباري وجوبه يمكن استناد خطاب التكميل اليه بالنظر في حدود العلم  
 لانه هو اسبب الخلق الا الصانع وفيه اشارة الى ان اول ما وود على الكلف  
 هو النظر في الله وموقف كونه في منزلة عن الكتب اذ لو جاز الكتب  
 عليه في عقله لم يجرم بوجوب الامتناع به لاحتمال كذبه وموقفه صرفا  
 الرسول اذ لو لم يعرف صدقه لم يجب الامتناع به والتمسك لاقوله  
 لاحتمال انه ليس من جهة الباري وموقف دلالة العجزة عن صدقه  
 اذ لا طريق اليه سوى العجزة وموقف امتناع ما يشرع القدرة القدرية  
 فترى ان في العجزة اذ لو جاز ذلك لم يجرم بان العجزة فضل الله في معرفة الله

وموقف عدم ما يشرع القدرة العباد لان امتناع ما يشرع القدرة القدرية  
 فيها يتوقف على عدم ما يشرع القدرة العباد وموقف كونه في عالم قادرا  
 ليس منه ايجاد المعجزة فصلا لا ظاهرا صرفا في ادعاء النبوة واحدا اذ لو جاز  
 التحدو لا يمكن المعارضة فلا تدل المعجزة على صدقه لان من شرطه ان لا يشرع عليه  
 عدم امكان القدرة على المعارضة ولا يمكن لشك الشريعة بعد تصديق المعجزة  
 ان يقول فيه هذا ليس شرعا في حق لانه ليس من الهى ومرسل للرسول  
 اذ لو لم يعرف انصافه به عقله لم يثبت عمدة الرسالة فندرة ثلثه في مسائل  
 يجب اثباتها بالنقل لان محجة الاحتجاج بالنقل يتوقف عليها فلو ارد  
 اثبات واحد منها بالنقل لزم الدور وهذا اقلوا ان الايمان بوجود  
 الصانع وما يلبس به من الصفات والشرائط واجبة عقلا في مدة  
 الاستدلال على انه لم تبلغ الدعوة في زمن الفترة او في بعض جيل  
 خلافا للاثبات بحجة على ما سببته بانه فان قيل قال في شريعة الموقوف  
 والمقاصدان المحذون والوحدة مما لا يتوقف النقل عليها اما الطرد  
 فلان اثبات الصانع يمكن بامكان العالم واما الوحدة فلان ارسال  
 الرسل لا يتوقف على قوة الاله واحدا فيجوز اثباتها بالنقل فلتا  
 كلاهما صفيان اما الاول فلانه مبني على مذهب الفلاسفة من ان الله تعالى  
 الى العلة هو الامكان واما الثاني فلان ارسال الرسل وان لم يتوقف  
 عليها لكن دلالة المعجزة على الصدق يتوقف عليها ولو سلم ان دلالة المعجزة  
 لا يتوقف عليها ايضا لكن يتوقف الاحتجاج بقوله على ذلك المشرک  
 بعد تصديق المعجزة ان يقول هذا ليس شرعا في حق لانه ليس من الهى  
 ثم انكر فان قيل ان توقف الشريعة على صدق النبوة مستلزم وان توقف الكتاب عليه فلا

على  
 ان لا يتوقف  
 على ما سببته



لان صدق المبلغ يتوقف على دلالة البرهنة ومن اخوانه ان قلنا لان  
 صدق المبلغ يتوقف على ان يثبت اننا يتوقف على مطلق البرهنة فيجوز  
 تصديق البرهنة غير اننا لو سلمنا انه يتوقف على ان يثبت ان  
 منه هو مقدار السورة وما دون ذلك ليس بجواب بل هو خارج ما دون  
 يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ يتوقف على مقدار البرهنة  
 المقصود في هذا الفصل الاول في ذات الله تعالى انفق السكون  
 على ان العالم الى كل موجود ما سواه من غير ما يعلم به الصانع ولا يصدق  
 على صفات الله تعالى لانها ليست بغيره عند الحق والمراد به ما يحيط  
 سطح الخلق ولا ما هو اعلم منه ومن عالم الايمان له على ما انبثت بعض  
 المتكلمين لان وجوده غير معلوم لنا في علم الصانع وغاية ما استدلوا به  
 اثبات جوارحه وذلك لانهم في اعلام الصانع فان قيل الشهور ان  
 قوله ما يعلم به الصانع ليس التعريف بل مجرد وجه التسمية قلنا سلمنا  
 ولكن صدق الموجود عند منفع لان المتبادر منه الوجود الخارج  
 بالفعل وكونه موجودا عند تلك الوجود غير معلوم لنا فان قيل علم  
 الوجود ان لا يفتقر عدم الوجود قلنا نعم لكنه لا يفتقر الوجود ايضا  
 فالطرفان متساويان بل قد يخرج طرف عدمه بان ما لا دليل على وجوده  
 لا يثبت عليه على انه لو وجد لكان بينه وبين هذا العالم خلا واسوا  
 كانا كثر من اوله لكان فيه عناصر لا احبارا طبيعته فيكون بعضه  
 واحدا كالاشجار حيران طبيعته وكما ما بطلان جميع اجابته  
 في العلويات والسفليات حادث اي مسبوق بالعدم بالزمان على ما علمنا  
 خلافا للحكايا فانهم كما اطلقوا لفظ كائن على ما هو كذا اطلقوه على السبوق

بالعدم

بالعدم بالذات وسموه بالحدوث الذي بناه على انه ليس من قدم بعض  
 اجزاء العالم ومعلوم على العالم بجميع اجزائه ان حدوث هذا المفعول كونه اعلم من الاول  
 واستدلوا عليه بان الممكن غير مقتض لذاته للوجود ومقتض لغيره  
 وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير فان عدمه مقدم على وجوده  
 بالذات وهذا معنى الحدوث الذي وقته نظرا ما لا فلا ان عدم اقتضائه الوجود  
 وان كان امرنا بالامكان بحسب فانه كونه لا يوجب اقتضائه لذاته العدم  
 لم يفتقر عدمه سابقا على وجوده سبقا فانما بل الممكن لا يفتقر لذاته الوجود  
 والعدم ويقتضيه لغيره الوجود فلو جعل سبوقه اقتضائه الوجود لغيره  
 بلا اقتضائه لذاته الوجود والعدم حدوثا وذا نياكي فاعلم ان الامر في الحقيقة  
 هي ذلك ان ثبت ما ذكره ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكن  
 ممسوخ لان غاية ما ذكره في اثباته ان ارتفاع ما بالذات يستلزم ارتفاع  
 ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالغير واما ارتفاع ما بالغير فلا يستلزم  
 ارتفاع ما بالذات فمقدم ما بالذات على ما بالغير قد ما واثبا ولا يخفى عليك  
 انه لا يلزم منه تقدم ما بالذات على ما بالغير الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب  
 لارتفاعه وذلك انما ثبت اذا كان ارتفاع ما بالذات سببا موجبا  
 لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته موجب لارتفاع ما بالغير لكن الاول  
 ظاهر البطلان لان ارتفاع ذاته هو سبب لارتفاع حاله لذاته دون  
 العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين معا واما ثانيا فلا يلزم  
 عدم الممكن مقدما على وجوده بالذات يقتضيه كونه العدم على الوجود او هو  
 على انه لان التقدم الذي في نفسه في التقدم بالعدم والتقدم بالطبع الاول  
 محال اذ العدم تجبر ان يثبت على الوجود وكذا انما ناطل لانه يلزم منه ان لا يثبت

مطلق  
 وحسن الحديث



العلة الثامنة البسطة وهو خلاف منزهة فالحج ان تقدم عدم البسطة  
 بالزمان لا امتناع اجتماع المقدم مع المؤخر في زمان فكل ما هو حادث  
 فهو مسبوق بالعدم بالزمان بقدر ذاته هو وذلك لان الزمان لا يقدر  
 لا يكون الا حادثا زمانا بالانفاق للكون مسبوقا بالعدم والاحتياط كما ان  
 اثر الموجد بالذات قد تم بالاتفاق لعدم جواز تخلفه عن ذاته الموجد حتى  
 لو انفقوا على كون الفاعل محلا لانفقوا ايضا كون العالم بجميع احواله  
 حادثا زمانا ولو انفقوا على كونه موجبا لانفقوا ايضا على كونه بعضا من  
 العالم فربما ولا يحجج عليك انه لا حاجة الى ذكر قوله بعد ان لم يكن بعد قوله  
 بقدره الله على ما وفيه الرسالة العنصرية لانه معتبر في لفظ الحادث  
 اقله ان يكون اشارة الى ردنا فله في المواقف على الامر من ان سبق  
 الاجباد والقصد على وجود المعلول يجوز ان يكون سببا ذاتيا لزمانيا  
 كسبق الاجباد والاجابة فيجوز ان يكون بعض العالم قد بانا حادثا  
 ذاتيا كما قال الحكماء مع كونه اثر الحتمية لكنه انما يتقدم هذا الرد على حمل  
 لفظ السبق على البعدية الزمانية لا الذاتية والافلا لم لا يحجج عليك بطلان  
 ما نقله الامر لاننا نفهم بالضرورة ان القصد في الاجباد الوجودي فلا بد  
 من ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر الحتمية حادثا زمانا بالضرورة  
 اعلم ان الحتمية في هذه المسئلة هم الحكماء فان رسطو ومن تبعه هو  
 الاقدم العقول العشرة والنفوس الفلكية واجبا بمقدارها وصورها النوعية  
 والجسمية واعراضها فضونها وشكلها ومقدارها وكانها نوعا واضاعها  
 كذلك يحجج انما يحكمه بالانزال لا بالبركة متصلة الا ان كل فرد منها حادثه  
 مسبوقه بالزمانا وكذا وضو الاقدم الجسم العنصري بمقدارها وصورها

لجسمية

للجسمية نوعا وبصورها النوعية بخسها والا قدم الزمان وذهب  
 افلاطون الاقدم النفوس البشرية والبعث والبعث واستدلوا  
 عليه بوجود اشرفها وجها ان احدها ان جميع ما لا يد منه وجود  
 ممكن ما اما ان يكون حاصل في الانزال او لا فان كان حاصل فيه  
 لزوم وجود ذلك الممكن في الانزال لا امتناع تخلف المعلول عن  
 علته الثامنة وان لم يكن حاصل فيه فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون  
 حادثا زمانا امرا فيلزم وجوده فممكن بدون تمام علته  
 واما حدوث امرا فنسفل الكلام الى ذلك الامر الا في  
 قبلتم انه المحال وثانيتها ان كل حادث زمانا لا بد له ان يكون  
 مسبوقا بآلة ومدة قد يمين اما الاول فلان امكان وجوده  
 سابق على وجوده والامكان كان قبله ممكنا بل يكون متسعا للذات  
 ثم صار ممكنا وقت وجوده فيلزم الانتقال من الامتناع  
 الذاتية الى الامكان الذاتية واللازم باطل وذلك لان امكان وجوده  
 لا محالة فلا بد له من محل يقوم به اذ لا يكون قبامه بنفسه وذلك مثل  
 هو المادة ووجه قد يمينه واللازم ان يكون كل مادة مسبوقه بمادة  
 اخرى لا غير الزمانية فيلزم ان الحتمية في زمان فلان عدم الحادث  
 مقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالبطع ولا بالاشرف  
 ولا بالبرية فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق  
 ولا يكون ان يكون ذلك الزمان حادثا والامكان عدمه سابقا على  
 وجوده سببا زمانيا فيلزم ان يكون عدمه مقارنا بالزمان فيلزم ان يكون  
 الزمان موجودا حين عدمه فهو باطل فيلزم ان يكون مقارنا فيلزم ان يكون مقارنا

الزمان موجودا حين عدمه فهو باطل فيلزم ان يكون مقارنا فيلزم ان يكون مقارنا







وان اردتم ان تعلم وجوده الا انتم لا تختار انتم ان يكون موجودا في وقت  
تحتاروا المعلول لا يوجد الا بخلقها ارادة وقد تعاقبت ارادته  
بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل ان ذلك الوقت لا يتوقف  
على حضوره حصول ذلك المعلول فلهذا لا بد منه في حصوله فكيف  
يكون ذلك التعلق من العلم قلنا ان الارادة الازلية كما تعلق في الازل  
بوجود المعلول في ذلك الوقت كذلك تعلق في الازل بوجوده في ذلك  
الوقت الحادث فلم يبق شي من جملة ما لا بد منه لذلك المعلول فان قيل ان تعلق  
الارادة في الازل بوجوده في ذلك الوقت كما كان في جملة ما لا بد منه لذلك  
المعلول كذلك وجوده في ذلك الوقت بصلته بجملة ما لا بد منه ولم يوجد  
في الازل فكيف يكون التعلق من العلم بكون ذلك الوقت قلنا ان وجود  
الوقت معتبر في جانب المعلول لا في جانب العلم لان المعلول هو الممكن  
المسبون وجوده بعدم زمانا فكان المعلول هو الممكن المقصد بكونه  
حادثا في ذلك الوقت فصار تعلق الارادة في الازل معتبرا في جانب  
العلم والوقت في جانب المعلول فان قيل ان ذلك الوقت وان  
كان معتبرا في جانب المعلول الا انه ما يتوقف عليه وجود المعلول  
وحدوثه يتوقف على حدوث وقت هو وبهذا لا غير النهاية فبما  
التسعة الاوقات كما ذكرنا قلنا ان حضور ذلك الوقت الحادث  
انما يتوقف على وقت اوقته وبهذا لا غير النهاية فبما التسعة الاوقات  
الماضية المتوعدة الى الوجود لا في الخارج اصلا واستحالة من هذا التسعة  
ممنوع الثالث ان ذلكم هذا العزم لزم ان لا يوجد حادث يومى اصلا  
برأيه فيه ايضا بان يقول ان جميع ما لا بد منه للحادث السببي اما ان يحصل في الازل

اولا فعلى الاول يلزم قدمه وعلى الثاني اما ان لا يتوقف حدوثه على  
امر فيلزم ان يوجد المعلول بدون علة الناعمة او يتوقف فيلزم التسعة  
وقد عتبرتم بوجود الحادث السببي فان قيل لا يلزم بيان السبب فيه  
لان التسعة اللازمة فيه ليس بحال لان الحادث السببي مستند الى  
استعدادات متعاقبة حاصلة في ذلك كانت متعاقبة متحدة والتسعة  
في الامور المتعاقبة ليس بحال لعدم بيان برهان التطبيق فيه لعدم  
الاجتماع في الوجود بخلاف التسعة في حدوث العالم بانه فاشبه  
في الامور المترتبة المتتمة في الوجود فيكون بحال قلنا اشتراط الاجتماع  
في الوجود في بيان البرهان ممنوع بل يكفي مطلق الوجود ولو سلم  
ولكنه لا بد لعدم كل واحد من تلك الامور المتعاقبة في الوجود  
من علة حادثه لانه عدم بعد الوجود فعمله ما امر موجودا وعدم امر موجود  
او مركب من موجود ومعدم وعلى التقادير الثلاث يلزم التسعة في الامور  
المترتبة المتتمة في الوجود اما على الاول فلا تفضل الكلام الا على ذلك التسعة  
الموجود وبهذا لا غير النهاية واما على الثاني فلان عدم امر موجود هو  
عدم وجوده علة وجوده لان ما لا يكون وجوده علة لوجوده شي لا يكون  
عدمه علة لعدم ذلك شي فيلزم التسعة حال وجوده السابق للموجودات  
المترتبة الى هذه الاعداد والاعدام لا واما على الثالث فلانه لا بد ان  
يكون واحد من الامور الموجودة او المعدومة او كلاهما معا غير متعاقبة  
على ما في الاول والثاني فان قيل ان تلك الامور الموجودة يجوز  
ان يكون من قبيل المعدات ايضا فلا يلزم التسعة في الامور المتتمة في الوجود  
قلنا على هذا يلزم بناء على ما قالوا ان المعدات لا يتنظم الا بكونه متحدة وان كان



هذا دعوى بل لا بد ان يكون تلك المحدثات معدة في وقت قبل وجود  
 سبب غير متناهية وكل واحد من تلك السبل غير متناهية واحاد كل  
 في سبب وان لم يجمع في الوجود الا انه لا يخلو كل منها عن وجود فرد في فردا  
 حين وجود معلول تلك السبل فيلزم التسمة في الامور المترتبة ترتيبا  
 ذاتيا المختلفة في الوجود سبب فردا في فردا وكل سبب فيلزم منه ايضا  
 ثبوت اجسام غير متناهية متراكبات بالمكانات المترتبة ثم نقول اننا لم  
 ان التسمة اللازم من خبرات العالم باسره هو التسمة في الامور المترتبة  
 المختلفة في الوجود لم لا يجوز ان يكون خبرات العالم منوطا باستعدادات  
 متعاقبة غير متناهية كما في الحوادث اليومية بغيرها فلا يكون التسمة  
 اللازم منها محال ايضا لعدم الاجتماع في الوجود ولا يلزم الاقدم حيث  
 المحدثات لا تقدم تخص العالم على ما ادعيت لا يقال ان الاستعدادات  
 المتعاقبة الغير المتناهية لا ينظم في الوجود الا بحركة مترتبة  
 متعاقبة وبما قد تواردها عليها الاستعدادات وكل الامور من  
 لا يتصور ان على تقدير خبرات العالم باسره اذ لا يتصور في خارج  
 جملة العالم مادة حتى يتواردها عليها الاستعدادات المتعاقبة  
 من الازالة ان كل الاستعدادات الاخر والجسم قد تم في موضع تلك الحركة  
 المترتبة التي تنفذ المادة غير الاستعدادات لا نقول ان دعوى  
 توقف المحدثات على كل من المادة والجسم متحرك دعوى بل لا بد ان يقال  
 ما يقول عليه فان قيل ان لا بد لتقدم المحدثات بعضها على بعض في زمان  
 لان المحدثات لا تقدم بعضها على البعض في الزمان وليس الترتيب في الزمان  
 زمانا والزمان عبارة عن مقدار حركة الفكر الاعظم فيلزم ان يكون كل منها قدما  
 فلنا

قلنا لم لا يجوز ان يكون تعاقب المحدثات بزواياها بالزمان  
 كتعاقب اجزاء الزمان حتى لا يجتمع في الجسم متحرك وتكون تلك  
 المحدثات المتعاقبة باعتبار خبرات قد يمتد مستندة الى القدم  
 حدودها ذاتا واسطة في حدود العالم فلا يلزم قدم الاخر  
 واجتنب عن الوجه الثاني من استدلالهم بانهم ان ارادوا بان  
 في قولهم ان مكان وجوده سابق الا مكان الذي سلمنا انه لو لم  
 يكون مسبوقا بهذا المكان لم يكن قبل وجوده ممكنا بالمكان  
 الذي نحن نكسر لانهم لو لم يكن ممكنا بهذا المكان يكون ممكنا  
 حتى يلزم الانقلاب في الامتناع الى الامكان وانما يكون ممكنا  
 ان لو كان الحقل ثابتا في الجملة ولم ينصف ذلك الحقل بالمكان فيلزم ان  
 ينصف بالامتناع ضرورة بطلان التعاقب بالوجوب واما اذا  
 لم يكن ثابتا في الجملة فلا يلزم من عدم تعاقب بالمكان ان تعاقب بالامتناع  
 حتى يلزم الانقلاب المذكور لان ثبوت الوصف الموصوف في  
 ثبوت الموصوف في نفسه ولو كان الوصف عدما فاذا لم يكن الموصوف  
 ثابتا بوجه يوجب سلب كل من الامكان والامتناع والوجوب عنه ولو لم  
 انه لو لم يكن ممكنا قبل وجوده بهذا المكان يكون ممكنا حتى يلزم الانقلاب  
 فيكون ممكنا كغير هذا المكان امر اعتبارا لا يستدعي حكما في وجوده  
 بقوم به فكيف يستدلون بثبوت هذا المكان قبل وجوده على وجود  
 محال وجوده يسوءه مادة وان ارادوا بالامكان في قولهم المذكور ان  
 الاستعدادات سلمنا ان هذا المكان امر وجوده يستدعي حكما في وجوده  
 لكن لا يلزم ان الانقلاب على تقدير عدم هذا المكان قبل وجوده كيف وان يجوز



ان يكون الشيء ممكن بالذات قبل وجوده ولا يكون ممكن بالمكان <sup>الاستعداد</sup>  
 وهو الامكان الحاصل للممكن عند وجوده واسترابطه وارتفاع المواضع  
 والجواب عن قولهم ان الزمان لا يجوز ان يكون حادثا والا لزم الخال  
 ان الزمان امر وضعي تقديره المتجددات وباعتباره يكون وجود  
 الحادث مسبوقا بغيره وليس امر موجودا حتى يميز من عدم حدوثه  
 فيه فليز من قدم العالم بالمفصل الذي لا يمتنع لانه امر العالم اما جوهري  
 او عرضي لانه اما متغير بالذات او حال في المتغير بالذات الاول وجوده  
 والثاني عرضي ومعنى المتغير بالذات ان يكون متغيرا لغيره بالذات  
 اشارة حسنة بانه هناك او هناك في الوض فانه يقبل الاشارة  
 الحسنة بالشيء لا بالذات وكذلك في المتجددات على تقدير وجوده فانه يقبل  
 الاشارة العقلية لا الحسنة ومعنى كماله في المتغير بالذات ان يختص  
 بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الا لا كالكالون مع  
 المتلون كالكالون والامع الكون وهو لا يقبل في كماله في المتغير  
 الاختصاص الساعت هذا كماله في المتكلمين وقال الحكماء المتكلم اما ان يوجد  
 في موضوع في كل تقدير به وهو الوض او لا يوجد في موضوع كذا  
 وهو الجوهري وهو ان كان حاله في كل صورة وان كان محلا لاجزاء  
 او مركب من اجزاء او ليس بحال ولا محلا ولا مركب من اجزاء بل مجرد يتعلق  
 بالبدن يتعلق التفسير والتفسير نفس طرفة او يتعلق التفسير فقط  
 والكل عندهم اعم من الصورة الجوهرية والوض والمحال اعم من المادة  
 والوضوح كماله في المتكلمين فان حاله عندهم هو الوض والمحال هو الموضوع  
 فان حصل في هذا تنقضي التفسير كماله في المتكلمين بالذات لانه لا يتغير بالذات

ولا حاله

ولا حال فيه فلما وجدنا وجوده متحقق عند وجوده مادة النقص لا بد وان يتحقق  
 حقيقة بل يخرجهما من انهما لا يوافقان كذا كذا الباري في عدم كونه  
 متغيرا ولا حال فيه فلا بد من ان يتغير الباري مع غيره باصنافه فليز من  
 تركيبة نوعه المشترك والمتغير في محال وانما ان المتجدد في اخص واصناف  
 الباري في فلو ان كان فيه غيره لكان له ايضا الحقيقة فليز من اما  
 قدم الحادث او حدوثه القديم فانه باطل ونحوه ما جسم او كذا كذا  
 لانه اما ان يقبل القسم في جهة او الكثرة فهو جسم ولا يقبل الا صلا فهو جزء  
 لا يتجزأ فالجوهري عندهم متغير في هذين القسمين كماله في كماله فانه قسمه  
 انما عندهم كما تقدم وذكره وانما انما في جهة لا يتجزأ وهو ما افواه  
 انما هو معرفة حقيقة ما سطر حقيقة فانه ما سطر حقيقة لا ينقسم الا فاما  
 ان ينقسم في جهة واحدة فهو خط او في جهتين فهو سطح وعلى التقديرين  
 لا يتصور الكثرة الموصوفة حقيقة وقد سئل عليه بانه لو لا انشاء الاجسام  
 الا جوهرا لا يتجزأ لكان الانقسام في السواد والحدوث في السواد غير المتناهية فليز من  
 انهما المتكلمين سواء وهوين البطلان والجسم اما مركب ان من اجزاء  
 مختلفة للعناصر كالحيوان المركب من العناصر الاربعة وفي العلم والعظم  
 او بسيط ان غير مركب من اجزاء مختلفة للعناصر كالادوية والنار والبرق  
 وليس المراد بالبسيط انها لا اجزاء اصل لان المقسم هو الجسم وهذا بناء على ان  
 الجواهر الافرادية متجانسة متماثلة في الحقيقة وان الاجسام المركبة من تلك الافرادية  
 انما تتمايز بعضها في بعض كجمل الاوضاع في الهيئة الاجتماعية واخلت حقيقة  
 الجسم فليز من كل جسم مركب من الجواهر الافرادية والهيئة الاجتماعية العاضدة للتك  
 الافرادية على ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة والماتريدية والمفسرة للابن



لو تركت من الجواهر المتجانسة وحدها كانت الاجسام متمايزة  
بعضها عن بعض بحد العوارض الخارجية وانه باطل واما بناء على القول  
بان اجزاء الافراد متمايزة الحقيقة لا متمايزة في الواقع فمما لا يمتنع  
بالتركيب الا ان يرد باليسيط بحد ما يتركب من اجزاء الافراد وان  
حفاظها فان قيل فليس القول الاول ان الحقيقة الاجتماعية متمايزة  
سائر اجزاء الافراد في الحقيقة فكان جميع الاجسام مركبة من اجزاء  
متمايزة الحقيقة فلم يوجد جسم بسيط قلنا المراد بالافراد في تعريف البسيط  
هو اجزاء الافراد فقط لان الحقيقة لا يمكن لها وجود بدون الافراد  
لم يرد في استقلالها باعتبارها في الجسم لخصوصها في الاجسام  
بعضها عن بعض في الحقيقة فان قيل فليس هذا بل يتركب الجسم من اجزاء  
والعرض فكلنا نعم ولا تخالفة فيه واما الحال بتركيب الجواهر من عرض  
فانتم به في جواهرها فان العرض القائم به متمايز عنه فلا يجوز ان  
واما تركبه من جواهر وعرض فانه يتركب من اجزاء لان اللازم منه تاف  
اخذنا من علمنا في الاصول ان العلم والكل والاشياء في ذلك نعم يجب ان يكون  
العرض في المحمول لا الجواهر والكلام في الاجزاء الخارجية لا في الاجزاء  
الذاتية المحمولة واعلم انهم اخذوا في القول بتركيبها من اجزاء لان  
الشيء انه جواهر من اجزاء الافراد وعرضه بايقين الفهم ولو جاز  
واحدة وقال النظام في المعقولة لا بناء على الاجسام الا في اجزاء متمايزة  
وقال الميراث منهم من افاد ثمانية وقال الحكماء انه يتقسم في طبعه وتعليمه  
والطبع جواهر كبر ان يرضى فيه بعد ثلثه متمايزة على زوايا قائمه  
والنفس كمال لا بعدا لثلاثة المتمايزة على زوايا قائمه والعرض اما ان يكون

ما لم

بالحي ووجه الحيوة وما يتبعها من العلم والقدر والارادة والكرامة  
او لا يختص به كالحركة والسكون والاصوات والطعوم  
والكل من الجواهر والاعراض حادثة بحد ذاته اما بالاشياء  
فلانها غير باقية على ما ذهب اليه الاشاعرة وما لا يبقى لا يتركب  
لان القدم بناء على عدمه ولان حدوثه بعضا معلوم بالمشافهة  
كالحركة بعد السكون والصفوة بعد الظلمة وبعضها بالدرج والظهور بان  
العدم كانه اصدادها فان السكون بعد الحركة والظلمة بعد الضوء  
عدمان لهما وقد ثبت ان القدم بناء على عدمه وهذا مستلزم خاص  
لما شاهدناه من الاعراض كانه الاول مستلزم خاص للشيء  
خلاف المحذور من بقاء الاعراض من الماتر بدينه وغيرهم فلهذا  
ان يستدلوا بان ما هيته العرض تقتضي المسبوقته بالغير وما هيته  
الانزالية تقتضي عدم المسبوقته بالغير وينتهي تناقض بالذات فلا يكون  
العرض انزاليا فيكون حادثة القدم الواسطة بينهما وان كل حركة في الكون  
اجزائية مسبوقه بعدم انزالي فجميع حركات جميع الحركات الانزالية  
في الانزال فلا يوجد في الانزال حركة اصلا لا متناهية اجتماع النقصين  
ولا تحق عليه ضعف هذا الوجه لان الانزال ليس قنا محدودا وزنا  
مختصا اجتماع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها  
يكامع عدمه فيترك اجتماع النقصين على معنى كونها انزالية ان  
العدمات لا بدائية لا ولا ترتب بينها كلاف وجودها فانها  
بدائية وتربنا فليس يفرض شيء من اجزاء الانزال الا وينقطع فيه شيء من  
تلك العدمات التي لا بدائية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لها اجزاء



الازل انقطاع في جانب المتخالف اذا وجد في غيره منها حركة وانقطع فيه  
 عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم فاحر عن ادراك الازل في ذاته  
 وقت معين اجتمع وجود الحركة مع عدمها وليس كذلك واما القول بانها  
 فلان لا تخلو عن الحوادث وكلها لا تخلو عن الحوادث حادث اما الكبر  
 فلان قدمها لا تخلو عن الحوادث يستلزم قديم الحوادث او الخلو عن  
 تلك الحوادث وكلها باطل وفيه كلام سنان مائة واما الصغر فلان  
 لا تخلو عن العوارض المحركة واستلزم الازل لا تخلو عن الحركة في الحقيقة  
 كان كونا في ذلك كغيره فاجب ان يكون ذلك كونه فربما كان في  
 فهو متحرك وقد ثبت حدوثها فان قيل انه منقوض بالجسم في ان الحوادث  
 بمراتبه فيه والمدعى بخلاف لانه في ان الحوادث ليس كائنا ولا متحركا  
 اذ لم يتصف بكون ثان في المكان الاول ولا في المكان الثاني فلان  
 كلامنا في الجسم الباق بعد الحوادث لا في الجسم الحادث فلا يجوز ان يزل  
 واداء او راد انما كان بطريق المنع فالجواب ان يقال انه منقوض لا بغير  
 المعلن لان مقصوده حدوث وقد اعترف المانع وقد يقال ان الجسم  
 في ان حدوثه ساكن على ما ذهب اليه بهما نعم واعلم ان الذاهبين  
 الاقدم بحسب قولهم ان تلك متصفة بحركات جوئية متعاقبة لا غير  
 الثبات وكل جوئية منها حادث وهذا معنى قولهم ما هيته حركة جوئية  
 وان كان كل واحد من احادها حادثا واما ما اعدم خلوها عن مثل هذه الحوادث  
 التي لا ثبات لا عدد لا يستلزم حدوثه ولا كونه حادثا فلان ما في تلك  
 حدوث الاجسام باسرها ابطال كلامهم ببيان امتناع تسلسل الحوادث  
 المتعاقبة في شير لنا ان يقول الجسم لا تخلو عن حوادث متناهية كل لا يخلو

عن حوادث

عن حوادث متناهية فهو حادث والازل لم قدم الحوادث او خلوها  
 عنه لم يكن حادثا فنقول ان تسلسل الحوادث المتعاقبة متمنع بغير  
 التطبيق لانه لو تسلسل الحركات المتعاقبة الى غير ان كان لنا ان نعرض  
 في حركة جوئية مثلا جملة واحدة الى غير الثبات في طرف المانع ونفرض ايضا  
 في حركة فعلية بقدر متناهية كجملة مثلا جملة اخرى كذلك ثم نطبق للتطبيق  
 لجزء الاول من احديهما بالاول في الاول في الاول والثاني في الثاني وهكذا الى غير الثبات  
 فان كان ثابتا وكل جوئية من اجزاء تلك الزائدة جوئية من اجزاء تلك الناقصة  
 فكان الزايد وبالنسبة نقص وهو باطل والا يوجد في اجزاء الزائدة  
 ما لا يوجد في اجزاء الناقصة جوئية في الناقصة ضرورة فتكون  
 متناهية والزايدة انما تزيد بقدر متناهية كما في طرف المبدأ والاول  
 على المتناهي بقدر متناهية متناهية فتكون الزائدة ايضا متناهية فتلزم  
 متناهية وهو خلاف الفرض لان الفرض عدم متناهية في تلك المتناهية  
 فلو كانت لا كانت غير متناهية كانت متناهية به البرهان وبما  
 وجوده عدم محال فالتسلسل محال كمن يدانيه مع ان مطلق الوجود  
 كاف في بيان التطبيق بدون الاجتماع كما هو مذهب المتكلمين ولا بد  
 من علته والازل الترتيب بلا مرجع بمعية الوجود بلا ايجاد فاعل وبنز  
 ايضا خلف العلة في كل حادث في المعلول وهو الاحتياج الى العلة  
 وقد ثبت حدوثه بالبرهان فلو لم تكن العلة لزم التخلف فان قيل  
 ان العلم بالحادث انما يستلزم التصديق بحاجته للحادث الى العلم ولا  
 يلزم منه كونه حادثا حجة الى علة في نفس الامر حتى يلزم التخلف فلما ان  
 العلم كونه في الشيء لا يستلزم العلم لا احتياجه الى العلة لزم منه كونه حادثا



لا احتياج في نفس الامر فان قيل الملازمة ممنوعة لجواز ان العلم  
 قد يستلزم العلم بالعلم ويعمل في ايضا فيجوز ان يكون كذا  
 معلولا للاحتياج او يكونا معلولين على واحدة لا علة لا احتياج  
 بوجوب احدهما انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة  
 اشتراط العلم بالاكبر النكته فالعلم لا جاز ان يكون له  
 علل متقدمة لم يصح لان يستدل بوجوده على وجود واحد  
 في علمه كما يستدل بوجود الاوسط على الاكبر واما احد معلولين على  
 بالنسبة الى معلول الا انما يعلم كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه  
 صدر عنه علة الا ان يجوز ان يتجه لكل منهما علل متقدمة يجوز  
 ان يصدر احد ما عنه علة والاخر علة اخرى لا لزوم بينهما ولم يتحقق  
 بعد ان يكون مع الاحتياج صدر عنه علة واحدة فقلنا انها  
 معلولين على واحدة وناشرهما ان العلم بوجود المعلول لا يستلزم  
 العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وايضا لو الامكان فيكون  
 معلولا للاحتياج ظاهرا بطلان وكونه معلولا على واحدة بناء على العلم  
 بالافتقار الى العلم بالامكان والحديث موجودة اذا المعلوم  
 لا يكون علة للموجود لان ما لم يوجد لم يوجد مقابلة له لان الشيء  
 لا يكون علة لنفسه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وان يكون الحادث  
 قدما وواجبا لذاته لان ما يقتضيه ذاته وجوده يكون قدما وواجبا  
 ويلزم التبرج بلا مرجح ايضا فان قيل يجوز ان يقتضيه ذات الممكن  
 وجوده بشرط عدل غير مستند الى ما به يلزم ان يكون الحادث  
 قدما ولا واجبا لذاته لان ذات الواجب يقتضيه وجوده لا بشرط وافتقار

كذلك

يجوز ان يكون وجود الممكن راجحا لذاته راجحا لغيره اصل الاحوال وجوب مقتضى  
 ذاته وجوده بهذا الرجحان فلا يلزم التبرج بلا مرجح ولا ترجيح المرجوح  
 ولا ان يكون الحادث واجبا لذاته وقد باو على التفسيرين لا يلزم ان يكون  
 علة للحادث مقابلة قلنا لا ثبت ان الفاعل لا بد وان يتجه موجودا  
 في مرتبة الابدان فلو رآه لا مبالغ الكثرة هذين الاحتمالين فان قيل  
 سلمنا ان نفس الشيء لا يتجه علة له فلم لا يجوز ان يتجه وجوده علة له  
 قلنا لو جاز ذلك لزم كون الشيء علة لنفسه ايضا لان علة الكل لا بد وان يكون  
 علة لكل فرد منه فلا بد ان يكون علة الشيء خارجا عنه قد سمي اذ لو كانت  
 حادثة لزم الدور والشبه وكلاهما باطلان واعلم ان في اثبات الصانع  
 مستلزمين مستلزمين وهو محذور والامكان وهو ان العالم به  
 سواء اخذ بعنوان حدوثه والامكان محتاج الى موثر فان واجبت  
 المطلوب وان ممكنا فنمود الكلام اليه فيلزم الدور والشبه والاشتراك  
 الى الواجب والا لان باطلان ثبت الثالث ومسك الحكم وتقرره  
 على وجهين احدهما ما يتوقف على ابطال الدور والشبه وهو انه  
 لا شك في وجود موجود ما فان كان واجبا ثبت المطلوب وان ممكنا  
 فلا بد في الاشارة الى الواجب والافترق الدور والشبه واما باطلان والثاني  
 ما لا يتوقف على ابطالها وهو انه لا شك في وجود موجود ما فان  
 واجبا ثبت المطلوب والاما ما ان يدور ويشل و2 نقول ان  
 جميع الموجودات المتداورة او المتسلسلة كمثل لا يشذ عنها فرد  
 موجود ممكن لان ما يكون جميع افراد ممكن موجودا فهو ممكن موجودا ايضا  
 فلا بد له في علة فعلية اما نفسه او وجوده او امر خارج عنه والاول باطل ضرورة

مطلوب  
 في كتاب الواجب



وجوب تقدم العلة على المعلول وان شئ لا يتقدم عليه نفسه وكذلك انما يتقدم  
 لانه يستلزم كون الشئ علة لنفسه او لغيره بالضرورة باطلا ما لا يلزم  
 فلو ان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء واللازم ان يكون بعض  
 الاجزاء معللا بغيره او فلو لم يكن ما فرضناه علة لكل علة له ما يطل  
 اللازم فقط فلو ان باطل الفهمان فحينئذ الثالث فلو ان مجموع  
 امر اخر خارجا عن مجموع الكمالات والموجود الخارج عن جميع الكمالات  
 واجب لذاته وهو المطلوب واعتبر على ما به ان اريد بالعلم  
 العلة التامة فلم لا يكون ان يكون نفس مجموع قوله ضرورة وجوب  
 تقدم العلة على المعلول فلو ان مجموع في العلة التامة اذ لو وجب  
 تقدم العلة التامة على المعلول لزم في المعلول المركب تقدمه  
 على نفسه بمزيجين لان مجموع اجزاء المعلول المركب جزء من العلة  
 التامة فلو تقدمت على ما هو عليه على هذا التقدير متقدمة على المعلول  
 المركب الذي هو عين مجموع الاجزاء فيلزم تقدمه على نفسه بمزيجين  
 وان اريد بالعلة الفاعلية فلم لا يجوز ان يكون جزء قوله لان  
 علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء فلو انما يلزم ذلك لو كان  
 جزء علة تامة لكل اذ لا يتوقف الكل على ما هو خارج عنه والمفروض  
 كونه علة فاعلية وهو لا ينافي الاحتياج لا الغيرة واجب  
 بان المراد العلة الفاعلية لكن لا مطلقا بل الفاعل المستقل بالتأثير  
 بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه او الى ما صدر عنه والفاعل  
 المستقل بذاته في المجموع الذي هو مجموع اجزائه ممكن كونه فاعلا  
 في كل واحد من الاجزاء فاعلة مستقلة في مجموع ضرورة استناد بعض الاجزاء

الا غيره وغير معلولاته اقول هذا الجواب لا يحسم مادة الاشكال ولا يرفع  
 في اثبات المطلوب لان السائل ان يقول انكم قد فرضتم كون العلة  
 التامة نفس المعلول في الشئ الاول حيث ما تعرضتم لتوجيه المنع في ذلك  
 الشئ باثبات مقدمتها المنوعة بل عدلتم عنه الى الجواب المذكور فاذا  
 جاز لكم العلة التامة عين المعلول فالفاعل المستقل بهذا المعنى ما عين  
 العلة التامة او جزء منها فليس الاول يكون الفاعل المستقل عين المعلول  
 ايضا وعلى الثاني يكون جزء المعلول بالضرورة فحينئذ يكون جزء المعلول  
 بعد تجويزه لعل العلة التامة عين المعلول كإجابة وعلى التقديرين لا يثبت  
 الواجب فالاول في الجواب ان يقول المراد العلة التامة قوله  
 ان يكون نفسه ممنوع اذ لو كان نفسه لمكان الممكن كافيانه وجوده  
 فلم يجز الا غيره وحيث يرد بان اثبات الصانع ويلزم ان يكون  
 الممكن واجبا لذاته وايضا ان العلة التامة ما نفس العلة الفاعلية  
 او شمل عليها فلو كانت العلة التامة نفس المعلول يلزم ان يكون التامة  
 نفس المعلول ايضا على التقدير الاول او جزء من المعلول على التقدير  
 الثاني وكلاهما باطلان فان قيل ان العلة التامة لو لم تكن نفس المعلول  
 فاما ان يكون مقدما عليه او مؤخرا عنه وكلاهما باطلان اما الثاني  
 فظاهر واما الاول فلا يستلزم تقدم الشئ على نفسه بمزيجين  
 على ما تقدم قلنا انما متقدمة عليه واستلزام تقدم الشئ على نفسه  
 بمزيجين ممنوع لانه ان اريد مجموع اجزاء المعلول المركب الذي  
 فرض تقدمه على العلة التامة الاجزاء لا بشرط الارتباط اعني الاجزاء  
 المنفردة سلما انما متقدمة على العلة التامة المتقدمة على المعلول وجزء منها



ولكن لا يلزم منه تقدم الشيء على نفسه أصلا فضلا عن مرتبين لأن المعلول  
 عبارة عن جميع الأجزاء بشرط الارتباط وغاية ما يلزم منه تقدم  
 الجزء على الكل ولا فساد فيه بل لا مكر ذلك وإن ارتبط مجموع الأجزاء  
 بالأجزاء بشرط الارتباط فتوابع المعلول وليس هو في العلم  
 حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه وعلى التقديرين لا يلزم تقدم الشيء على  
 أصلا وهو أي العلة الموصوفة بالصفات المذكورة اسم نوع واحد  
 لا من طريق العدد بل من واقع في الحقيقة الأكبر للامام الأعظم وقيل في  
 لأن الوحدة العددية غير مختصة به بل هو لازم بين الكل في الحقيقة  
 فلا حاجة إلى إثباته له في مراده الإمامية الشيء في نفسه مراده بقوله  
 اسم واحد إثبات الوحدة العددية له في عدم احتياجه إلى اللفظ الوحدة  
 العددية غير اسم بل في الوحدة العددية غير اسم بل هو كونه لازما  
 له في معنى أن مراد الإمام في الإرادة لفظ المراد به أقول فيه بحث  
 أما أولا فلأن الوحدة في حقيقة العلامة الدوابة في بعض تصانيفهم  
 أربعة أقسام الأول الوحدة الاحدية وهي وحدة الواحد في اللفظ  
 ثانيا بالاحد وهي عين ذاته مطلقا والثانية الوحدة الواحدة وهي  
 وحدة الواجب في الضمان في نفسه بالواحد وهذه الوحدة  
 تتكون من ذات في حيث كونه تجليا في وجوده الذي هو عين  
 ذاته ويتكون من ذات في حيث كونه صفة منسوبة إليه ذاته في كونه  
 صفاته من العلم والقدرة فاسم الواحد يطلق عليه باعتبار الوحدة باللفظ  
 الأول واسم الواحد يطلق عليه باعتبار الوحدة باللفظ الثاني وهذا  
 الوجودان كلاهما مختصان بذاته لا يقوم بغير الثالث الوحدة العددية

اسم والوحدة

الوحدة الاحدية

الوحدة الواحدة

الوحدة  
العددية

وهي

وهي وحدة الأعداد كوحدة الاثنين والثلاثة والرابعة وغير ذلك  
 الأعداد لأن الاثنين مركب من الوحدةين والثلاثة والرابعة وغير ذلك  
 الوحدات وهذه الوحدة مقومة للوحدة النوعية العددية فإن  
 كل نوع من مراتب الأعداد واحد بالوحدة النوعية الموصوفة مركب  
 من الوحدات التي يقال لها الوحدة العددية في الوجود والعدد  
 الرابع الوحدة الكونية وهي الوحدة العارضة للوجودات الكونية  
 وهي منسوبة إلى حيث كونه كوحدة الخامس عالمها وسائر الأنواع  
 كوحدة الأنواع من الأنس والانس ومراتب العدد والاستحقاق  
 كوحدة الحيوانات الحقيقة من زيد وعمر وغير ذلك ذكر العلامة  
 منه أن الوحدة العددية والكونية لا يكونان تضافا فيهما وإن كانا  
 في تضافهما لأن كلاهما غير الواحد مطلقا ووحدة الواحد  
 عنه فقوله ذلك القائل أن الوحدة العددية لازم بين كل شيء  
 حقيقة في الواجب وغيره فاسم بل اللازم من الوحدة للحيات  
 الكونية هي الوحدة الشخصية فإن قيل يجوز أن يكون مراد ذلك  
 القائل بالوحدة العددية في التقدير والكنية عما هي صفة لا ما ذكر  
 أي اللاحقة في العدد قلنا أنه فاسد أيضا لأنه في عدمي والوحدة  
 يعرف بالوجودان وبصرح العلامة الدواني في كونه في نفسه فردا  
 الإمام في الوحدة العددية لانه الإرادة بأوامرنا فلا بد أن يراد أن  
 مفهوم واجب الوجود في حقيقة فباطل لانه كونه حقيقة فردا لا في علم  
 ماض حواه وإن اراد أن ذات الواجب في حقيقة فمنوع كيف  
 وإن مناط الكلية لحيته هو الوجود الذي هو بالفعل عام حواه أيضا وليس

في الوحدة  
الكونية



من شأن ذاته ان يحصل في الذهن بحيث يمنع وقوع الشك فيه كمن  
 حتى يتصرف بالبرهنة على لا يمكن حصوله فيه الا بوجوده كمنه في  
 وكما ان عينه ان الحاد بالبرهنة لا يتحقق ما لو حصل في العقل حقيقة  
 كما ان ما نفعه وقوع الشك سواء كان حصوله فيه حقيقة أم لا  
 محتسبا ومن البين ان هذا صادف على ذات الواجب على ان المتحقق  
 الحصول في العقل هو كونه ذاته لا ذاته على وجه مخصوص بوجه  
 فان قيل ان جزء الحقيقة لا بد وان يكون من حيث كانت ماهية كمنه  
 لانه هو النوع الحقيقة المقيد بالمتحقق وقوع الشك فيه في الشك  
 مثلا فلا يمتنع ذات الواجب في الحقيقة لانه سببها وهاهنا  
 ليس ماهية كمنه بل شخصية عين ذاته والارزاق ان يكون مركبا ومو  
 للغير وكذا باطلان فكذلك لا يتم ان ذلك لا يرد على الكل في حقيقة  
 على انما لم يرد لانها من البسطة الكلية كمنه مما يكون شخصية عين ذاته واما  
 كمنه في الحقيقة كمنه شخصية عين ذاته فلا يلزم ان يكون من حيث هو  
 كذا ان الواجب في النفس على من طريق الواحدية اي الوحدة الواحدة  
 على ما حقيقة فان قيل ان هذه الوحدة مختصة بذاته لا بوجوده  
 فلا حاجة الى اثباتها بالبرهان قلنا انما ثبت لانه ماهية الواجب لا كمنه  
 مجرد تصور مفهوم في الظروف بل لانه كذا ان الخارجية وكذا لانه  
 لذاته الخارجية لا ينافي اقامته البرهان بالنظر في ماهية عينه ان اقامته  
 البرهان ليس لاثبات هذه الوحدة لذاته بل لاثبات لانه ما يقع في  
 في الوجودية والحقيقة والمعبودية لان التوحيد انما يحصل كمنه  
 الشك في ذات الله بعد انقضاء بالوحدة المذكورة حتى ان قد انشأ في كمنه

في قولهم ان العبد خالق لا فعله لعدم حصوله الحقيقة منه الا ان المتأخرين  
 منهم قالوا ان الاشتراك هو اثبات الشك في الوجودية والمعبودية  
 لا في الحقيقة وتوسم ذلك لكن المقترن لا يجعلون خاتمة العبد مثل  
 خاتمة الله في لا يقتضيان العبد الا لاسباب دون الله في كمنه وقد جوا  
 بان الاقدار والتكليف من الله به وبذلك لا يتحققون التاكيد لعدم الاشتراك  
 في الحقيقة الحقيقة لا يستلزم له اي الحقيقة لانه لو لم يكن حاشا  
 قادرون على الكمال على ما هو المفروض فاذا ارادوا ان يكون جسم مثلا في  
 فاما ان يتمكن الا في ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا يتمكن وكلا  
 محالان اما الثاني فلا يستلزم خلاف الفرض لانه فرضه قادر على الكمال  
 ولا يستلزمه ايضا لان السكون يمكن في نفسه ولا مانع منه الا ارادة  
 الا في كونه وهذا سبب الفرضية القدرة عليه وهو مع العجز واما الاول  
 فلا يستلزمه امكان التنازع بينهما وهو محال لانه لا يمكن ان يقع ذلك  
 التنازع بالفعل او لا يقع فان وقع فاما ان يحصل من كل منهما فليزم  
 اجتماع النقيضين او لا يحصل من كل منهما فليزم ارتفاع النقيضين  
 وعجزهما معا وتختلف العلول على علته التامة لانه فرضها صانعا  
 قادرين على الكمال او يحصل من واحد فقط فليزم على الاول وتختلف التامة  
 اليه وان لم يقع التنازع بالفعل لا نقاشا داما فلا اقل ان امكان التنازع  
 يستلزم امكان المحالة المذكورة وامكان المحال محال وكذا ما يستلزم  
 المحال محال فالنقد محال وفي هذا التعريف يتدفق اشكال كثيرة منها ما يقال  
 انه يجوز ان يكون احد الالهين قادرا على كل الا في معطلا وموحدا وناقضا  
 في القدرة وذلك لان فرضها قادرين على الكمال ومنها ان يكونا يتفقان

وركان التنازع



من غير ما في ذلك لان المكان الاتفاق لا يمنع المكان الثاني ومنها ان يكون  
 ان يكون الثاني محال الاستدلال محال فلا يمنع ان يقال لو فقد ذلك لم يكن  
 وذلك لانه ان اردنا محال لمجرد استدلاله محال فلا يضر العقل بل يتبعه  
 وان اردنا محال بالنظر لا فرض فقد الصانعين فبين البطلان  
 لان المكان الثاني لا يمنع بالضرورة لمجموع الامر من جهة الصانعين  
 الكائنين والمكان شئ من الاشياء ومجموع هذين الامر من تحقيق على  
 فرضنا ومنها انما لا نسلم ان عدم قدرة الاله على السكون وكذا عدم  
 حصوله غير وانما يكون غير لو كان السكون ممكنا لكنه يمنع لارادة  
 الاول الحكيم وذلك لان ارادة كل منهما متعلقان معا بالمكن بعينه  
 ابتداء لعدم تقدم احدهما على الاخر فلا يكون محالا وان مع البرع عدم القدرة  
 عليه بسبب الغير عليه طريق القدرة واما كذلك ومما يراه ان برهان  
 الثاني على الوجه المذكور من انه قطع بقيد القطع لا قطع على ما علم بناه  
 فانهم وروا الشوع المذكورة على الملازمة ومقوله لو كان فيها  
 الاله الا الله نفسه كما شفع عنه لان الظاهر منه تقيت تعدد الصانع  
 القادر على الكمال لا نفي الاله مطلقا اذ ليس له الشك في ما بل المؤثر  
 فيها والظاهر من الفاعل وعدم الشك فيكون الملازمة قطعية فالنفي  
 انه لو تعدد الصانع القادر على الكمال فيهما لم يكون السما والارض لانه  
 لو تعدد لا يمكن الثاني الا اوجاده ولا مشركه الاله الا الوصفية  
 اشارة الى نفي الشك في الوصفية اس وجوب الوجود لذاته واسلم  
 ان ههنا مسكن مسكن المتكلمين وهوان معنى الملائكة هي المشركه  
 في تمام الالهية وانه لو كان وجوده وتعيينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية

مظهر  
 ان سران التمايز  
 قطع لا يفتق

شركه

يشركه فيها غيره ويكون مشتركة تلك الالهية ولانه لو كان مشتركة  
 في تمام الالهية لكان اعتبار كل منهما في الاله بخصوصية فلا يكون اما ان يكون  
 ذلك المتشكلا او واحدا وكلاهما باطلان اما الاول فلان كل واحد  
 من الوجوب والامكان ان كان من لوازم الالهية المشتركة يلزم اما  
 ان يكون الواحد ممكنا او الممكن واجبا وان كان من لوازم الالهية  
 مع الخصوصية المميزة لكل منهما يلزم تركب الواجب واما الثاني فلان  
 كلاهما الوجوبين ان كان من لوازم الالهية لزم احتياج الواجب نفسه  
 الى الغير وان كان من لوازم الالهية مع الخصوصية لزم تركب الواجب  
 وكلاهما باطلان في الوجوب الذاتي وادام يكن مشتركا في الوصفية فلا يفتق  
 وادام في الوصفية فيكون مشتركا في الذات لان من الممكن خالف على الكمال  
 ولا واجبا لذاته لم يتحقق العبادة فان قيل ان مفهوم الذات مشتركة  
 بين الواجب والممكن فيكون ذاته في ما لا يذوات الممكنات في الذات  
 ونحوها غير بالواجبية والعالمية والقادرية التامين على ما علم من  
 قلنا ان المشترك هو مفهوم الذات اعني ما يجمع ان يعلم وتبينه وهو المفهوم  
 امر عارض للذوات الخصوصية المتجانسة للطاقات ولا يلزم من اشتراك  
 العارض اشتراك الموقوف وانما في مسكن الحكماء ونقده بوجه  
 الاول انهم قالوا لا يجوز ان يكون في الوجود موجودان كل منهما واجب  
 الوجود لذاته لان طبيعة واجب الوجود لذاته اما ان يقتضيه لذاته النقيض  
 او لا فان اقتضت لزم الاختصاص في فرد وان لم يقتض لذاته النقيض لزم  
 احتياج واجب الوجود لذاته في نفسه الى الغير فلا يمكن ما فرض واجب  
 الوجود واجبا وادام لم يكن له لا يجوز ان يكون حقيقيا متعلقا في نفسه







كل منها تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليه محملا  
 فيكون كل منها متحصلا في فرد من غير انحصار واجب الوجود فرد  
 واجب عنه بان حقيقة الواجب لا يمتنع الوجود ولا اختلاف  
 في مجرد الوجود ورد بان ان ارد ان حقيقة واجب الوجود  
 ليس الا المعنى الذي يفهم من لفظ الوجود فمفهوم كيف وان حقيقة  
 الواجب عند فهم من معقول للشيء ولا يمكن العقل وان ارد ان  
 حقيقة الواجب تفقد في علم ما يفهم من لفظ الوجود فليس كمن لا يجوز  
 ان يكون ماصدا في علم مفهوم الوجود حقا في مخالفة حقيقة كل منها  
 تعينه وحمل الوجود عليها سبيل الملائم الخارج انما انهم قالوا لو كان  
 الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تباين لا متباين الا نتيجة بدون  
 التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك فليزم تركب كل من الواجبين مما به  
 الاشتراك وما به الامتياز وذلك باطل اجيب عنه بان يجوز ان يكون  
 التعيين من العوارض فلا يلزم التركيب ورد بان ان ارد يكون التعيين  
 من العوارض كونه من عوارض الالهيته فلا بد في لزوم تركب هويته كل  
 منها وان ارد يكون من عوارض الالهية فيغير معقول لان الالهية  
 شخص في جميع نفس تصور مفهومه ووقوع الشك فيه فلو لم يعتبر فيه  
 سور الالهية الكليته شيء بعيد لانه لم يكن نفس مفهومه من حيث هو مانعا  
 عن وقوع الشك فلا يكون شخصا في انثا انثا ان لو كان الواجب متعديا  
 لكان لكل منها تعين رتبة على ما لا يجوز ان يكون بين التعيين والوجوب  
 لزوم اول فان كان انثا في جاز تفككا في احد ما علم الا في فاصلا احد ما علم  
 يستحق سببا في ذلك التعيين الذات والاكاف بينهما في مفهوم الاول في مفهوم خارج

شأنه

صلو

فبفتح كل من الواجبين محتاجا الى الغير فلا يجب الواجب واجبا وان كان الاول  
 فاللزم بين التعيين اما بان يكون احدهما علما للآخر او يكونا معقولا  
 علما ثالثة فان كان يكون الواجب علما للتعين فلا خلاف في الغرض لان التعين  
 المعلوم للوجوب لا يلزم له غير متفك عنه فلا يوجد الواجب وانه كان  
 يكون التعيين علما للوجوب لزم لكون الواجب الذات وجوبا بالغير لان  
 التعيين رتبة على الذات على انه ضرورة وان كان اللزوم بينهما يكونا معلوما  
 علما ثالثة فان كان تلك العلوية ذات الواجب لزم خلاف الغرض لان  
 الطبيعة اذا افتضت تعينا اخر ضرورة في شخص او ايضا يلزم تقدم  
 الوجوب على نفس ضرورة تقدم العلوية على المعلوم بالوجود والوجوب  
 وان كان امر متفصلا عنه لم يكن الواجب الذات واجبا بالذات لاجتناب  
 في وجوبه وتعينه الا الغير اجيب عنه باننا لا نشم انه لو كان الواجب  
 اكثر من واحد لكان لكل منها تعين رتبة على ما به اشتراك وانما يلزم لو كان  
 ما يصدر في علم الواجب هو اشتراك في الالهية النوعية وهو مفهوم  
 لم لا يجوز ان يكون ماصدا في علم الواجب هو اشتراك في الحقيقة بتميز  
 كل منها على ان ثالثة في غير اجتناب التعيين رتبة وكونه تعين كل منها  
 على ذاته وكونه كل منها وجوبا خاصا متفصلا للوجوب المطلق وكونه  
 تقدم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب محال الذي هو نفس الذات  
 ولا يشبهه شيء اخر الا شيئا في صفاته وافعاله لكون صفاته كاملة وافعاله  
 محكمة وهو شيء لغيره في نفس الاشياء كبر شدة فلا شبهة الا كالا شيئا لان  
 الاشياء كلها موجودة بعد عدم وانه في موجوده في الازل وفي لفظ الشيء هو  
 الثابت الى رتبة هذا الاشياء خلافا لبعض المفسرين فانهم قالوا معناه هو المعلوم



ويلزمهم في اطلاق لفظ الشيء على المستحيل لانه معلوم واللفظ لا يربط  
 بل برده بسرجهم باتفاق المتكلمين والحكماء غير المجتهدين استدلال  
 المتكلمون بان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزأ فيحتاج الى اقسام والجزء هو  
 فمات الامكان والحادث واسمها منزه عنها واستدل الحكماء  
 بوجوب احد جان كل جسم منقسم بالقسمة الكلية الى اقسام متناهية وبالقسمة  
 المصفوية الى اقسام لا نهاية لها وواجب الوجود لا ينقسم الى اقسام ولا بالمفرد  
 فلا شيء من جسم يوجب الوجود وينقسم الى اقسام لا شيء مما هو واجب الوجود  
 بجسم وهو المطلوب اما ان لا ينقسم صلا فلا لوانقسم به الزم ان يكون  
 واجبا بالافراد لا بالذات وهو يناقض الوجود اجيب عنه بما لا ينقسم  
 ان كل جسم منقسم بالمفرد الى اقسام لا نهاية لها وما ذكره في الاستدلال عليه  
 من ان على اقسامهم انفسهم من اقسام الوجود والصورة المجردة على قدم العالم  
 بل كل جسم بسيط في نفسه لا هو عند الحكماء غير مركب من اقسام الوجود والصورة  
 ولا في اقسامه لا يتجزأ كقوله الكثر فيكون والانقسام بالافراد مقدر  
 بل في اقسامه بالافضل بل بالقوة فقط لان الجسم بسيط متصل واحد عندهم  
 لانقسام في اقسامه بالافضل الى اقسام مقدرية اصله بالقوة فلا ينقسم الى اقسام  
 في هذا الانقسام واجبا بالافراد لان الجسم ليس موجودا في اقسامه ان كل جسم  
 معلوم ولا شيء من اقسامه معلوم بواجب فلا شيء من الجسم يوجب الوجود وينقسم الى اقسام  
 اما ان يكون فلان ما ثبت كونه على الجميع لا يكون معلوما واما الصور فلان  
 الامتدادات الجسمانية التي هي افراد الجسميات كنه في مطلق الامتداد  
 الجسماني والامتداد الجسماني طبيعة نوعية محصورة وليست متغيرة في فرد الافراد  
 وكل نوع بوجود افراد له معلوم لانه لا يقدر النوع الواحد على الخارج لا يكون

على

بل لغيره فيكون معلوما مثله ان نوع الانسان يتكرر في زيد وعمر ولا يكرر  
 زيد وعمر ولا لانه لو كان لذات زيد مثلام يكن عمرو انسانا لان مقتضى الذات  
 لا يتخلف عنه فليزم ان يتكرر الانسان في نفسه في فرد بل انما كان زيد انسانا لانه  
 جسد انسانا وكذا عمرو وكان انسانا لانه كذا امكون كل جسم معلوم لان كونه  
 الجزء الذي هو نوع الامتداد الجسماني معلوم لا يستلزم كونه الكل معلوما ايضا  
 اجيب عنه بما لا ينقسم الى اقسام الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لم لا يجوز ان يكون  
 الامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفا لحيثية الامتدادات  
 الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا او عرضا ما بالقبول  
 لا نوعا ولا جوهرا لان كونه عند المتكلمين من عبارة غير متناهية  
 وعند الحكماء ما يمتد اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكلما  
 لا ينقسم الى اقسام في حقيقة ولا عرض لانه يحتاج في وجوده وفيما  
 الى الموضوع وانما في سنفن عنه ولانه يمنع بقاؤه والامكان ان يقال  
 معنى قائما به فليزم قيام العرض بالعرض وهو محال لان معنى قيام العرض  
 بالشيء ان تحته تابع لغيره والعرض لا تحته بذاته فيجب غير شيعته  
 وهذا مستلزم خاص للشيء وللحق ان الاعراض باقنة وفيهم العرض  
 بالعرض جائز على ما ذهب اليه مشايخ الماتريدية والحكماء والمعتزلة  
 لان عدم بقاها يمنع على ان بقا الشيء مع وجوده في نفسه  
 على وجود ذلك الشيء وعلى ان معنى القيام بالشيء في الحقيقة في  
 التحيز وكلما اضعيفان لان البقاء عبارة عن استمرار الوجود  
 وعدم نزوله وحقيقته هو الوجود في الزمان الثاني ومع قولنا  
 وجوده لم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده في الزمان الثاني فيكون امرا اعتباريا



يجوز ان تصاف الوصف به وان الغيايم عبارة عن الاختصاص انما  
 كما في اوصاف البارز لا لا التبعية في التحيز فان قيل لا شك  
 ان الاجسام باقية ولو كانت الاعراض باقية ايضا لم يستغنى  
 عن المؤثر حال البقاء لان علة الاحتياج الا العلة هو الحدوث  
 ولا حدوث حال البقاء واما اذا لم يكن الاعراض باقية فمحتاج  
 في تحيزنا فاننا الى المؤثر وبها سطة محتاج الجسم الفاضل  
 بقاء لعدم خلوه عن العرض فلا يلزم الاستغناء اصل فلتنا كما ان  
 انصاف الممكن بالوجود في آن حدوثه لم يكن مقتضى ذاته كاستواء  
 نسبة الا طرفية كذلك بقاء انصافه بين الزمان الثاني وما بعده  
 لم يقتضه ذاته لان استواء نسبة الا طرفية مقتضى ذاته فلا يزول  
 عنه فكلما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحالة اقتضاؤه  
 اياه في الزمان الثاني فكلما ان انصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند  
 الى المؤثر كذلك انصافه به فيما بعده من الزمان مستند الى المؤثر  
 ايضا والاول هو انصافه باصل الوجود والثاني هو انصافه بقاء  
 الوجود فهو وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر  
 الذي يقيد الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود  
 ويديم له ذلك الانصاف لا على معنى انه يوجب انصافه بالوجود ويوجب  
 دوام انصافه به لان الانصاف به ورواه امران عريان وهذا  
 سقط ما قيل ان تاثير المؤثر حال البقاء ان كان في الوجود لم يلزم  
 تخصيص الحاصل وان كان في امر متخدد لم يكن المؤثر موجبا للبقاء بل  
 لامر في الوجود مؤثرا في البقاء لا نأقول ان تاثير المؤثر حال البقاء في الوجود

وقوله يلزم تخصيص الحاصل ممنوع واما يلزم لو كان تاثيره في اصل  
 الوجود ولكنه ليس كذلك بل في بقاءه وبقاؤه وان كان الامر متخدد  
 لكنه ليس وجودا ابتداء يلزم ان يكون تاثير المؤثر في امر متخدد ان  
 لا يكون المؤثر موجبا للبقاء ولا في جهة ومكان لانها من خواص الاجسام  
 ولان الممكن محتاج الى المكان والمكان مستغن عنه في الوجود فلا يلزم  
 احتياج الواجب واستغناء المكان وزمان لانه عبارة عن امر متخدد  
 بقدره متخدد في فلا يتصور ذلك في القدم وعند ذلك هو ما  
 في مقدار الزمان في الفلك فلا يتصوره فخره وان لانه طرف الزمان  
 ثم وجوده مفارق للزمان والآن يقع حاصل مع حصولها ولا يلزم  
 منه كونه واقفا فيها ولا مصورا في صورة وشكل ولا محددا  
 في امر حدوثه ولا معدودا في درجته وكثيرا لا من خواص الاجسام  
 ويتحدد مع غيره الاتحاد بطلوع علم معان الاول ان يصير شي بعينه  
 شيئا او في غير ان يزول عنه شي او ينضم اليه شي وهذا المعنى محال في الواجب  
 والممكن لان انصافه بين الشئين ضروري مقتضى ذاته فلا يزول  
 عنها ولا ان الوجود بين ان عدمه ما بعد الاتحاد وحدث امر في فلا  
 اتحاد وان عدم احداهما فقط فلا اتحاد ايضا فلا يتحد المعلوم مع  
 الوجود وان بقاء ما بعد الاتحاد فيها ثبات فلا اتحاد والثاني  
 ان ينضم اليه شي او فيتحصل منها شي ثالث كما يقال صار الزرابطينا  
 ونحوه سيراو الثالث ان يصير شي شيئا او بغيره في الاتحاد فبقا  
 كان او تدرجيا كما يقال صار الاله هو والاسود ابيض ففي الاول  
 قال حقيقة الكاين والصوره النوعية في بقاءه وانضم اليه الكاين



صورة فوجية اخرى في الله تعالى فحصل حقيقة اخرى في انما نزال  
صفة السواد غير الموصوف بها وانما تصف بصفة اخرى في البياض  
وكلاهما محالان في حقيقة في اما انما في فلان احدهما ان لم يكن حاله الا في  
امتنع ان يتحقق منها حقيقة واحدة وان كان احدهما حاله الا في  
فان كان الواجب حاله فبني في الوجوب وان كان الا في حاله  
فيكون ذلك الا في عوضا فلا يحصل منها حقيقة واحدة لان  
المركب من المحل والوضع محال امر اعتباري واما الاول فلان  
الاستحالة والتغير محال على الله تعالى ولا يحل في غيره لا بطريق حلول  
اشي في المكان لانه منزعه عن المكان ولا بطريق حلول الوضع في  
المحل لاستلزامه الاحتياج المنه للوجود وكل الاستحالة وحلول  
في ذاته لا كذلك في صفاته بل في اول الاستحالة انه قال في الصفات  
واعلم ان الاختالات التي يذهب اليها اوهام الخيال في هذا العمل  
ثمانيه حلول ذاته او صفة في بدن الانسان او روجه وكذا الاتحاد  
والكل باطل والحق القول منهم النصارى ومنهم من يقول الا كلام  
اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم  
الوجود والعدم والحياة العلية عندهم بالاب والابن وروح القدس  
ويؤمنون بالجواهر الثمانية بنفسه وبالاقسام الذات الثلاث لوجود  
العالم وحدوثه الا انهم يخشون ان ينسبوا بالذات وسوءا بالصفات  
ولا يخفى عليك انه جعلهم الواحد ثلاثة جملة واقصا رهم على التنسب  
بالوجود والعدم والحياة جملة اخرى ثم قالوا ان الكلمة اي اقسام العلم الحديث  
بحسب وجه وتدرج في سبوت بطريق الامتناع كما في الماد او بطريق التفرق

كاشف

كاشف الشئ كونه على بلور او بطريق الانقلاب كما واما كاشف  
الاله هو المسيح او بطريق تركب الالهوت والناسوت كالنفس في البدن  
وهذه جملة اخرى منهم واما المتكلمون الا كلام فمنهم من ينسب العلم  
بانه لا يتبع ظهور الروحانية بالجسم كظهور حيز الجسم في صورة  
وجهه الكلي فلا يبعد ان يظهر له في صورة بعض الكمالين واو لم  
الناس سبب في علمه واولاده ومنهم بعض المتصوفة القائلون  
بان انك اذا تعمق في السلوك وخاض لجة الوصول فربما  
يحل به نوع في كاشف في البحث لا يمتاز او يتبدل لا انية وحي  
ان يقول انما هو وها هو وانا هو ورفق الله والنهر يظهر  
من النجائب فلا تصوره البشر وبطلانها ظاهر ولا يقوم بذاته  
حادث قبل لانه لو حاز ذلك لم يجد وجودا وحادثا انما هو الازل  
باطل وهو ظاهر واما الكاشفة فلان قابلية الذات ذلك الحادث  
من لوازم الذات واللازم الانقلا سببه الامتناع الذي الى الا  
الذات وادراكات القابلية من لوازم الذات القديمة على اربعة  
انها وذلك بقبول اربعة المقبول الحادث ايضا واجبة  
بان اللازم مما ذكرتم هو اربعة هي وجود الحادث وهو ليس بظان  
لان اربعة الامكان يغاير مكان الازلية ولا يستلزمه قالوا وجه  
ان يقال ان قيام الحادث بذاته في امارات محدث فان قيل انه في  
ينصف بكونه خالق زبد وخالق عرو وراقي بكر الا غير ذلك من الصفات  
الاضافية الحادث بعد ان لم يكن قلنا كما مراد ما في ذاتها في نفس  
الحقيقة سواء كانت ذات تعلق كالعدم والقدرة او كالموجود والليق والمكن



هذه الصفات وضافا الى الحوادث ولا يتجزأ اولا ولا يتركب  
 فهو اولا لان ماله اولا باعتبار ان لا ينفك منها شيء مركبا وباعتبار ان لا يخلو  
 البراءة من با ومبعضا وهذا لانه لو كان مركبا من الاجزاء الخارجية  
 او الذنبية لزم احتياجه في ذاته الى تلك الاجزاء او ان ينفك الامر وجميع  
 احواله انشئ وان كان نفس ذلك الشيء لكن كل واحد من تلك الاجزاء انشئ  
 والمحتاج في نفس الامر الى ما ليس بعينه ممكن فليزمن ان يكون العاقل  
 ممكن فان قيل الممكن بالمحتاج في وجوده الى الغير وكل واحد من الاجزاء  
 وان لم يكن عين الشيء لكنه ليس بغيره ايضا فلا يلزم ان يكون الواجب  
 قلنا ان ما لا ينفك عن الشيء وان لم يلزم كونه غيره في الاصطلاح لكنه  
 غيره في اللغة والممكن بالمحتاج الى الغير مطلقا لغة واصطلاحا عام للمواد  
 بالغير في تعريف الممكن هو الغير الذي لا ينفك عنه المحتاج من مقتضى ذاته  
 المحتاج اليه فلا ينتقض بصفات الله في ذاته وان كانت غير الذات  
 لغة الا ان مقتضيات الذات بخلاف الكل فانه ليس بمقتضى ذاته  
 اجزاء فليكون بالاحتياج اليه ممكن لاحتياجه الى الغير لغة هذا ما ذكره  
 في نفي التركيب مطلقا اقول استلزام البساطة الذنبية نظر لانه  
 ليس لكثرة الاجزاء العقلية اولا للماهية الا ان العقل يتنوع في نفس  
 الذات مع قطع النظر عن عوارضها مفهومات متعددة في عقلها  
 وبمعناها اجناسا واحدا فصول وهذه المفهومات وان كانت متفارقة  
 ماهية ووجودا في الذهن الا انها صور شيء واحد في ذاته بسيط لا يتركب  
 فيه اصلا بل غايته ان ذلك البسيط كان بحيث يجوز ان يؤخذ منه بدون  
 مفهومات متعددة محمولة عليه فاذا كان كذلك فان ارادوا بقوله لم يلزم

احتياج الواجب في ذاته ووجوده الى الغير بهذا القدر اعني احتياج البسيط  
 في حد ذاته الى المصدر المنتزعة منه عند العقل فلا يلزم استحيائه واستلزامه  
 الامكان وان ارادوا معنى اخر فلا بد من بيانه حتى يتكلم عليه فان قلت  
 قد تقر ان الموجود في الذهن هو عين الماهية الخارجية لا يتجزأ  
 المحققين في مفهوم الماهية عما تقدم ذكره في الذهن من الجنس والفصل  
 مركبة في حد نفسه من امرين محتاجة الى كل منهما فيلزم الامكان قلنا  
 ان الاجزاء العقلية وان كانت متفارقة كالجنس والماهية الا انها متحد  
 في الخارج ماهية ووجودا والافاقا ما ان يختلف ما خفي ووجودا  
 او يختلف ماهية ووجودا معا وعلى الاول ان قام ذلك الوجود  
 الواحد بكل واحد من تلك الاجزاء لزم حلول شيء واحد في حال متعددة  
 وان قام مجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون اجزاء وكلها محال  
 وعلى الثاني يلزم ان يتبع حل واحد على الاخر وهو هو لان الامور  
 المتمايزة في الخارج في الماهية والوجود يمنع حل بعضها على بعض  
 بالمواطاة وان فرض بينها ارتباطا ممكن فالماهية الواحدة لو كانت  
 محمولة بالتركيب والبساطة بالوجودين وذات محال فثبت انها  
 متحد في الخارج فيما عدا الوجود الخارجي لا يتركب فيها اصلا فذاته  
 البسيطة كافية في وجودها الخارجي من غير اعتبار امر اخر معها وباعتبار  
 الوجود الذهني بكونه مركبا ونحوها الى الاجزاء ولا يلزم استلزام هذا  
 الاحتياج بالامكان الثاني للوجوب وانما يستلزم الاحتياج في الوجود الخارجي  
 والحاصل ان البسيط الذي لا يتقدم فيه اصلا كالحس في ذاته ولا في وجوده  
 اذا وجد العقل فصل العقل الامور من متمايزين وهذا التفسير الكثرة



وانما في الذهن لاف الخارج فلو كان الباطن لازمة لما بهته بالنظر في وجود  
 الخارج والتركيب انما هو كالتحليل واستحالة هدم واستلزام الامكان ممنوع  
 فان قيل لو كان الشيء البسيط في الخارج مركبا في الذهن لزم ان يكون  
 حكم العقل بالتركيب جهلا وان يكون البسيط في الخارج صورتيان متغايرتان  
 متطابقتان له وكلاهما محال لان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان  
 مطابقة احد المتغايرين له باقية مطابقة الاول له فكلتا كل في المقامين  
 ممنوع اما الاول فلان لو كان حكم العقل بالتركيب الذي هو جهلا ممنوع  
 والسد ظاهر واما الثاني فلانه ان اراد ان الصورتين متغايرتان  
 بالخارج فهو ممنوع وان اراد انهما متغايرتان في الذهن فليس  
 لكن المطابقة انما هي كالحارج لا كالباطن ولا جنة لانه من خواص  
 الاحكام ولا يوصف بالاجتهاد اي بالحياسة للبناء بعالم هداي  
 من اي جنس هو وهذا لان الحياسة يوجب التمايز عن الحيوانية انما هو  
 بعض من مفعول قبله التركيب كمن وافضل وقد ثبت انه غير مركب اصلا  
 وجوز بعض الحكمين اطلاق المائنة عليه مع متكاملا وروايت في  
 انه كان يقول ان سمع مائنة لا يعلم الا هو وكذا سمع يوسم سمع  
 هذه الرواية عنه معناه ان له اسما لا يعلم الا هو فان ما قدس بالبه  
 عن الاسم وقال ابو منصور الماتريدي ان سالتك عن اسم مائنة بما هو  
 قلنا ان اردت ما اسم فاسم الرحمة الرحيم وان اردت ما صفة فسمي  
 بصير وان اردت ما فعله فخلق الخلق وان اردت ما هبته فهو  
 متعال عن المثال والشيء لا ضد له لان الضدين هما الشئ والعدم فليس  
 وقد ثبت انه لا جبر في خبره هو ضد كونه وليس بغيره لوجوده بل هو بالذات

ولانها

ولانها من خواص الاجسام وواجب وجوده لذاته والاكوان واجبا لغيره  
 فيكون حادونا وقد ثبت قدمه والواجب على ثلثه معان الاول عدم اجتناب  
 الذات في وجوده الا الغير لانه لو كان الذات مقتضيه لوجوده اقتضاها  
 الثالث الشيء الذي يمتاز به الذات عن غيره والاول غير الذات بالانفاق  
 لكونه عدميا والثالث عنه بالانفاق لان الذات الواجب تمايزه عنه  
 فيكون باه امتياز نفسه فلا بد ان يؤول الواجب في المعنى الثالث بالواجب  
 والمعنى الثاني عنه عند الماتريدي عنه عند الاشعرية عن مائة التعديل لكن  
 نزاعهم لفظي لان الماتريدي قالوا معنى اقتضاء الذات الوجود وهو  
 تحقق الذات بحيث يتصوره عن قابلية العدم فيكون عنه والاشعرية  
 قالوا معناه ليس هذا بل ما يتبادر منه من النسبة بين الذات والوجود  
 فيكون غيره بالضرورة وكذا يكون النزاع لفظيا اذا ضل مراد العالمين  
 بالعينية على المعنى الثالث ومراد العالمين بالعينية على تلك النسبة  
 او على المعنى الاول هذا هو الكلام في وجوبه واما وجوده فاختلف  
 على ثلاثة هي في باب الاشاعة الى ان وجود الواجب غير ذاته وكذا  
 وجود الممكنات اما الاول فلو جوده الاول ان وجوده لو لم يكن  
 مجردا عنه ما بهته قائما بذاته غير قائم ما بهته فحده عن ما بهته اما لذاته  
 فيكون كل وجود مجرد الان مقتضى التمايز لا يخالف عنه فيلزم ان يكون  
 وجود الممكنات مجردا ايضا وهذا باطل واما لغيره فيكون مجرد  
 وجود الواجب لعدم منفصله عنه فلا يكون واجبا لثانيه ان الواجب  
 مبدأ الممكنات فلو كان عبارة عن الوجود الجرد انما بنفسه فليس الممكنات  
 اما الوجود وحده او مع غيره الجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدءا

في معنى الواجب

في معنى الوجود



لما كان الواجب مبدأه فيكون كل شيء من الاشياء التي يحل عليها الوجود مبدأ  
 لكل شيء منها حتى لنفسه وعلله لان الوجودات متساوية في الماهية  
 والثاني يقتضي ان يكون التجرد جزء من مبدأ الوجود وهو محال ايضا  
 والثالث ان الواجب نسبة بين الذات والوجود والنسبة تقتضي تماثل  
 المتسبين والكتاب عن الوجهين الاولين ان النزاع ليس في الوجود  
 المطلق الذي هو مشترك مع بين جميع الوجودات اذ لا يقول عاقل  
 ان الوجود المطلق المشترك بين ذاته وبغيره والا كان ذاته امور متفرقة  
 مقارنة للممكنات بل هذا الوجود غير الذات والواجب الممكن في النزاع  
 في الوجود الخاص المخالف في الماهية لاسر الوجودات الخاصة للشارك  
 لانه مطلق الوجود وهذا الوجود الخاص عين الذات وقائم بنفسه  
 ومبدأ الممكنات في الواجب وقوام قبله ان يكون وجود الممكنات  
 مجرد ومبدأ الكل شيء ممتنع وانما يلزم لو كان الوجود الواجب الخاص  
 مساويا لاسر الوجودات الخاصة للممكنات في الماهية ولكنه مخالف  
 لانه الماهية لان اشتراك الوجود المطلق بينها وان كان بالتواضع  
 لا بالتشاكل لا يستلزم تساويها وتماثلها لجواز ان يكون امر عارض لا  
 خارجا عنها ما يماثلها فاذا كانت الوجودات الخاصة المذكورة تحت الوجود  
 المطلق مخالفة للمعاني مشتركة في العارض الذي هو ذلك المطلق  
 ففي كل فرد من تلك الوجودات جهة من ذلك العارض فيمكن في الممكنات  
 ثلاثة اشياء الماهية والوجود الخاص والعارض للماهية والوجود  
 المطلق العارض للوجود الخاص وفي الواجب شيان الوجود الخاص الذي  
 هو عين الذات وقائم بنفسه والوجود المطلق العارض لذلك الوجود الخاص الذي

والحوار

والكتاب عن الثالث يمنع كون الوجود نسبة بينها بل هو عبارة عما  
 الذات الواجب عن غيره او عدم احتياجه الى الغير وتوسم نسبة بينها  
 ولكن لا نسب انما يقتضي الفارقة لان النزاع ليس في الوجود المطلق  
 بل في الوجود الخاص فتقول ان وجوده الخاص الذي هو عين الماهية  
 يقتضي بانه عارضه الذي هو الوجود المطلق فالواجب عبارة عن  
 اقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق فيكون الفارقة بين الوجود الخاص  
 والوجود المطلق ونحن لا نكره لابين الخاص والذات فان قيل فكذا  
 سائر الوجودات الخاصة للممكنات مقتضية بذواتها عارضا  
 وهو الوجود المطلق فلو كان واجبة فلتلك الوجودات الممكنة  
 ليست متحققة في اقتضاء عارضها لانه ذاتا محتاجة الى غير فكذا  
 في اقتضاء المتفرع عما ذواتها بخلاف الوجود الواجب فانه مستغن  
 عما عده بالكلية واما الثاني فلو جوده ايضا قواما ان ماهية الممكن  
 من حيث هو تقبل العدم واذ كان الوجود غيرا او غيرا لا يقبل العدم  
 اما على الاول فلان الشيء باق في قبول نقيضه واما على الثاني فلان الاشياء  
 لا تؤخذ مع الوجود لان الكل يؤخذ مع اجزاءه والاحد مع الشيء  
 لا يقبل نقيض ذلك والعدم نقيض الوجود وبان الوجود مذكور في وجودها  
 وحكمها وتخصيص ان ما ذكره منها غير ان مع مدعاها وانما يدل على  
 مفارقة الذات والوجود في المقوم لانه الذات على ما في الواقع  
 والنزاع في الثاني لانه الاول وذهب شيخنا الى انه لا يرد واخاره  
 الاشياء الى ان الوجود عين الماهية في الواجب الممكن واستدلوا عليه  
 بانه لو كان زائدا عليها لكان قائما بها والامكن موجودا اصلا ولو قام بها



لكان مقتضاها وجود غيره فبذلك مقتضاها الالفية فيكون مكنها جانا الالفية  
 مؤثرة وجودها تلك الالفية او غير ذلك وانما باطل لا يستلزم عدم كون الواجب  
 واجبا والاول باطل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون العلة تلك الالفية بقيد  
 الوجود او بقيد عدم او الالفية المطلقة والكل باطل اما الاول فلهذا  
 الدور والاشبه لان هذا الوجود ان كان عين الوجود المقدم الماخوذ  
 مع العلة فالدور والاشبه وانما اشياء فلا يستلزم اجتماع التقيضين  
 في الالفية الواحدة اعني الوجود والعدم ولان المؤثرة في الوجود لا بد وان  
 موجودا فبذلك في مرتبة الابدان فكيف يكون الالفية الماخوذة في عدم علم  
 في الوجود واما الثالث فلانه ان اريد بالالفية المطلقة ما لا يكون الوجود  
 والعدم نفسا ولا في نفسية فبذلك لان الفروض كاف في لزوم المحال  
 والالفية لا تخلو عن وجودها احد المتقابلين وان اريد بها ما لا يكون موجودا  
 ولا معدوما اصل لا يطرق الفروض ولا بغيره فبذلك الوساطة وان  
 يكون الالفية مع وجوده للوجود واللا وجود معا فبذلك اجتماع التقيضين  
 وان اريد بها ما لا يقضي الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن اجتماع  
 في الخارج فعدم الانفكاك كاف في لزوم المحال المذكورة لان قيم الوجود  
 اما ان يفارن عدمها فالتناقض او وجودها فالدور والاشبه واجبة  
 بوجود الاول ان الوجود لا يبرهنه الاعيان على الالفية الموجودة  
 بل زيادته عليها في الالفية فقط فبذلك عينا عينا لا هوية عينية فلا علة  
 له في الاعيان اصلا لا الالفية ولا غير ذلك فبذلك بقاء الالفية ماذر في الدور  
 وفيه نظر لان الوجود لو كان امرا معدوما في الخارج كيف يكون الالفية موجودة  
 في الخارج بهذا الوجود الذي هو في عدمه في الخارج ولو سلم انه معدوم في الخارج لم يكن الالفية عينية

لكن

لكن الالفية انضاف به تحقير الامر فهو وان لم يخرج الالفية موجودة لكونه  
 من الامور العقلية الالهية الوجود لا الخارج لكن في احتياج الالفية باقية  
 انضاف الالفية به فذلك العلة ما غير الالفية فبذلك افتقار الواجب انما  
 بالوجود الالفية وهو محال او غير ذلك فبذلك تقدم ما مع وجود الالفية الوجود  
 العلة المؤثرة لا بد ان يتقدم على المعلول بالوجود فبذلك اما الدور والاشبه  
 فان قيل ان ذات الواجب لا واجب انضاف بالوجود وامتنع عدمه  
 به لم يكن هناك احتياج لافعاله فان شئ العلة ان يخرج احد الطرفين  
 المتباينين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متباينان فارجح الى  
 العلة فبذلك لا شك ان الانضاف بالوجود في نفس الامر ليس مستقيما  
 بالكلية حتى يتصور كونه واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى طرفيه  
 اعني الموصوف والصفة فهو حيث هو لا ينفك الا جازا حصوله ولا حصوله  
 فلا بد في ترجيح احد طرفيه من ترجيح الالفية او غير ذلك فبذلك احد الطرفين قطعا  
 والوجه الثاني اننا لان علم الوجود يجب ان يتقدم على معلول الوجود  
 لم لا يجوز ان يكون الالفية المطلقة علة لوجودها في تقدمه عليها انما الوجود  
 ان تتران ما هيئات المكنات على قابلية لوجودها مع انزالها كجب  
 تقدمه عليها بالوجود والاشبه وجودا في الالفية فبذلك وجوده واما كان تقدمه على  
 القابلية لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم العلة الالفية الصادرة كونه  
 نظرية وجوب احدهما انه لو جازت في الالفية المطلقة قبل الوجود مؤثرا  
 في وجودها فلم لا يجوز ان تؤثر تلك الالفية قبل وجودها في وجود العالم  
 وح لا يمكن الاستدلال بوجود الانوار على وجود المؤثرات في الالفية  
 القابلية لا بد وان يكون موجودة قبل الابدان لان مرتبة الالفية مؤثرة في مرتبة الوجود



لان ما لم يوجد لم يوجد سواء كان ايجابيا او سلبيا وغيره فلا يكون  
 ماهية الواجب حيث هو بدون الوجود وموثر في وجوده كخلاف العلم  
 القابلية فانما مستفيدة للوجود والمستفيدة للوجود ولا بد وان يكون  
 خالبا عن الوجود قبل الاستفاد لان استفادة الحاصل محال فقبيل  
 العلم المؤثر على العلم المستفيدة فباسم مع الفارق والوجه الثالث  
 انما لا نسلم ان وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهية يحتاج  
 الى فاعل مؤثر كيف وانما لا يلزم والاول لا يحتاج الى مؤثر فان عفا  
 لمزوم كونه ممكنا على تقدير زيادته وقيامه بالماهية ان يحتاج الى علم  
 فاعلمية فلا تلزم ذلك وان عفا به احتياجه الى الفاعل مطلقا فاسم واستحالته  
 ممنوع اذ الدليل لم يدل الا على قطع شمس العقل وقطعه كقبيل الاشياء  
 الا ماهية قد يتصور وجوده بوجوده على ما كان قبل على هذا الماهية  
 سببا لوجوده فليزوم الحد والذكر المذكور قلنا ان عفا به السبيل  
 المؤثر فلا يلزم كونه كيف وانما الماهية لا تكون سببا للوجود في الممكن فكيف  
 في الواجب وان عفا به معنى انه وجوده عدم استفادته عنه فليكن كذلك  
 ولا استحالته فيه وانما الاستحالة في سلسل العلل فادان انقطع اند ففك الاستحالة  
 وما عدا ذلك لم يوف استحالته فلا بد من برهان على استحالة هذا الوجود في الاما  
 الغزالي ووجه نظر لانه قد تقرر ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن  
 غيره لا استقلال فيه وكل ما كان كذلك كان حصوله ولا حصوله بالنظر الى ذاته  
 سواء فحتاج الى فاعل مؤثر بالضرورة سواء كان قديما او حادثا فلو كان وجود  
 الواجب زلزلا لا يفتي عن احتياجه الى الفاعل في انقضاء الذات به كما ان كونه  
 ابراعا مبا وكذا انقضاء الواجب كذلك واجبا لا يفتي عن كونه قدومه الدليل لم يدل

الاعمال قطع سلسل العلل اذ قلنا انهم لا بدعون ان برهان قطع النسبة  
 على عدم زيادة الوجود بل يتصوره بدليل انه بعد انبات مقطع  
 التسلسل ان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهية  
 والا لا يحتاج الى اعمدة موجبة للانقضاء به وجه اما الذات او غيرها  
 وقولنا الماهية لا تكون سببا للوجود في الممكنات اذ قلنا وجود الممكنات  
 مستند الى قديم كخلاف المبدأ الاول فان وجوده لا يستند الى غيره  
 فلا بد ان يستند الى ذاته على تقدير زيادته فليزوم الحد والمذكور فادان  
 بطل كونه زلزلا ان يقضى كونه عينه اذ يتجسسه على هذا البطلان وانما كان  
 عينه يكون امره موجودا بوجوده وهو عينه فلا يلزم النسبة في الوجودات  
 وذهب للكلام الى انه عين الماهية في الواجب وغيره في الممكن اما كونه  
 عينه في الواجب فلما مر في المذهب الثاني وانما كونه زلزلا على ما يمكن  
 فلما مر في المذهب الاول وقال بعضهم اننا الوجود بطلان على  
 معنيين احدهما الذات والاخر الكثرة فيقال بالعينية اراد المذهب الاول  
 ومن قال بالغيرية اراد المذهب الثاني فيمكن التزاع لفظيا قلنا ان التزاع  
 حقيق وان محل التزاع هو الوجود بالمعنى الثاني على ما خرج به التقدير  
 بمعنى ان ماصدا في علمه الكثرة في الخارج هو عينه ماصدا في علمه كونه  
 الماهية ماهية في الخارج لا امر زلزلا عليه بعد كونه الماهية ماهية وعلم  
 ان الوجود على تقدير كونه عين الماهية مشتركة لفظيا اذ الماهية متخيلة  
 للفايق وعلى تقدير كونه غير ماهية مشتركة معنوية عن افراده ممنوع عدم  
 بالنظر الى ذاته لان ما ثبت قدمه ممنوع عدمه بالنظر الى ذاته واعلم  
 ان ما ذكرناه من السبب الاصل في بعض بعض الان عدم الغناء غير متعين في نفسه بل هو اذ كان



حتى بالانفاق قبور ورواد السرخ وبعده لان الصانع لا يكون الاحبا  
 وانما الخلق في معجزة لانهما حقا اما اعتدال المزاج النوع  
 او قوة الحس او قوة تبغ ملك الاعتدال ولا يتصور شي  
 منها في حقه فيذهب الحكماء الى ان عبارة عن كونه في جنب بهج ان  
 يعلم ويقدر وذهب الحكماء الى ان صفة توجب هي العلم والقوة  
 الحكامتين لا يموت لان الموت روال للجودة ولما كان جوده في  
 مقبض ذاته لم يتصور رواله فادرك باتفاق الحكماء المتكلمين الا ان  
 الحكماء قالوا انه في قادر بمعنى ان شأ فعل وان لم يشأ لم يفعل على ان يكون  
 مقدم الشرطية الاولى لان صفة ومقدم الشرطية الثانية متممة مع  
 صدق كل الشرطيتين في حقه في ان صدق الشرطية لا يستلزم صدق  
 طرفها ولا بناء كذا بها والمتكلمون قالوا انه في قادر بمعنى صحة الفعل وتركه  
 ولا يلزم صدق شيء في مقدم الشرطيتين ولا امتناع وهذا لان الحكماء  
 لما قالوا ان ايجادهم في العالم على هذا النظام الاكمل في لوازم ذاته لكن  
 لا يمتنع ان فالعلم كفا علمه المجبورين في فعله في ذور الطبايع الجسمانية  
 كل يوم الا وان للنا والاشراق للشمس على معنى انه تمام الفيض كمال  
 في فالعلمه لا يتصور عنه الجمل اصلا فقدم اصداره عند تمام الاستعداد  
 بخل في صفة ذلك على كبر فيلزم ايجاد واداره في غير انبعاث  
 قصد وطلب منه عند تمام استعداد ممكن على الوجه الاكمل الذي اقتضا  
 استعداد ومنتج خلفه عنه وهذا معنى قولهم انه في موجب الذات  
 اضطر والافعال لم يروم مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم  
 الشرطية الثانية وانكر القدرة بمعنى صحة الفعل وتركه والمتكلمون لا يفعل  
 ذلك

في قوله  
 في قوله

ذلك في علمهم انهم في القدرة بمعنى صحة الفعل وتركه فان قيل قول  
 الحكماء ان ايجادهم لوازم ذاته في القدرة مطلقا قلنا ممنوع  
 واما بناء ان لو قالوا بالضرورة بمعنى لزوم الا وان لنا كثرهم لم يفعلوا  
 بذلك واما اللزوم بالمعنى الذي ذكرناه فلا بناء في القدرة بالمعنى الاول  
 بل انما بناء في القدرة بالمعنى الثاني الذي قال به المتكلمون واستدل الحكماء  
 بانه في قادر على ما بالقدرة بالمعنى الذي ذكرناه دون الاجباب فتعلق قدرته  
 باحد مقدوريه دون الاخر ان افقر الامر في نقل الكلام الى ما في قدرته في  
 ذلك المخرج بان نسبنا الاطراف ذلك المخرج على السواء فيقدر الامر في  
 وهم واولهم النسبة في المرحلات وان لم يقفوا به لزم استغناء الممكن  
 عن الممكن لان نسبة القدرة الى القدرين على السوية وقد تعلق باحد  
 دون الاخر في غير مخرج وانه سد باب اثبات الصانع اذ في كل واحد من مخرج وجود  
 في غير مخرج ويجوز عنه انما لا نسلم ان تعلق القدرة باحد المقدورين دون  
 الاخر ان افقر الامر في لزم النسبة في المرحلات لجواز ان يكون المخرج هو  
 الارادة التي تعلق باحد المتساويين لذاته في غير احتياج الامر في  
 فان قيل نسبة الارادة الى القدرين ان كانت كنسبة القدرة اليها على السوية  
 فتعلقها باحد هان لم يوجب الامر في فقد ترجح احد المتساويين على الاخر  
 بلا مرجح فيلزم الانسداد وان احتاج اليه لزم النسبة في المرحلات وان لم  
 يكن نسبها اليها على السوية بل كان تعلقها باحد لذاته لم يتصور تعلقها  
 بالاخر لاستحالة روالها بالذات منها فيلزم الاجاب قلنا تخاريف  
 الارادة الى القدرين على السوية قوله فتعلقها باحد هان لم يوجب الامر في فقد  
 احد المتساويين على الاخر ممنوع بل الارادة ترجح القادر المتخاريف



على الاقوال غير دواعي بدعوى الترجيح واختياره وهو غير الترجيح بلا مرجح الى  
 بلا مؤثر اصلا وغير مستلزم له فلا يلزم استدلال باب اثبات الصانع  
 فان العلم بوجود الواجب على بطلان الترجيح بلا مرجح لا على بطلان  
 ترجيح القادر المختار احد طرفي مقدره المتساويين على الاقوال بآراءه  
 ثم غير ادعاء الملك الارادة اذا العدة في اثبات الواجب ان يقال  
 لا شك في وجود موجود ما فان كان واجبا ثبت المطلوب وان لم يكن  
 فلا بد له من وجود ضرورة بطلان ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فان لم  
 ما ذكرته ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الاقوال انما هو  
 بالنسبة الى الفعل المقدر وما بالنسبة الى تعلق الارادة فالترجح  
 بلا مرجح لا يلزم مطلقا لانه امر ممكن وقوعه غير مرجح او مؤثر فلنكتف  
 ان اراد بوقوع تعلق الارادة من غير مرجح وقوعه من غير فاعل  
 ممنوع بل دانه في فاعل تعلق ارادته وان اراد بوقوعه غير دانه  
 فمستحيل ولكن ليس يلزم منه الترجيح بلا مرجح بل يحصل الممكن بلا فاعل  
 بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح اي بلا داعيه ولا تسليم استحالة فان قيل  
 اذا كان تعلق الارادة لاحد الطرفين فعلا لذات المراد فثابته فيه  
 اما بالارادة او بالاجاب اذا الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو  
 عنها فان كان الاول يلزم التسوية في التعلقات وان كان الثاني  
 يلزم كونه موجبا قلنا مختارا الاول وتبع لزوم التسوية وانما يلزم  
 لواجب تعلق الارادة لا تعلق ارادة اخرى وهو ممنوع فان قيل  
 بالاختيار اذا وجد شيئا بآراءه فالفعل قصد هو ذلك الشيء  
 فهو محتاج الى ارادة برحمه واما الانصاف في تعلق الارادة فهو وان كان

اشتر

اشتر ذلك الفاعل ايضا لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه  
 الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة الارادة قصد و ارادة الفعل  
 بتبعه الارادة فلما ان الموجب اذا وجد شيئا بالاجاب لا يحتاج في  
 الانصاف بالاجاب الى الاجاب او كذلك المختار اذا وجد شيئا  
 بالارادة لا يحتاج في الانصاف بها الى ارادة اخرى فان قيل لا شك  
 ان تعلق الارادة لا يدخل في علم نفسه والالزام كون الشيء علمه  
 لنفسه فاذا لم يكن للفاعل امر دواعي الاختصاص ذلك التعلق كان  
 اليه والاعمال سواء وكان صدوره عنه وعدم صدوره سواء قلنا  
 صدوره عنه بلا مرجح ضرورة ان الشيء اذا كان صدوره من الفاعل  
 ولا صدوره عنه متساويين يمتنع صدوره عنه بلا مرجح من خارج  
 قلنا لا لم صدق تلك القضية على كليهما بل ذلك فيما اذا كان  
 الفاعل موجبا واما اذا كان مختارا فلا يبعد ان يدعي العلم الضروري  
 بعدة تغيبها فان الشخص الجايح الذي يشبهه مجموع اذا وضع  
 بين يديه رغيف فانه يتبدى باكل جانب معين منه دون سائر  
 الجوانب لا لامرافقة ارادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب  
 فان قيل لا ثم انه يتبدى باكل جانب معين لا لامرافقة ذلك الجانب  
 لم لا يجوز ان يبعد ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه واحسن  
 او اكثر نفعا قلنا نفوس الكلام فيما اشتركت جوانبه باسرها  
 في كل ما ذكر في اما ان لا يتبدى باكل شيء من جوانبه الا ان يموت جونا  
 فذلك بين استحالة واما ان يتبدى فتم المقصود بهذا الجواب  
 عنهم منع التسوية التعلقا وقد جاب عنهم التزم التسوية فيما يمنع بطلان



بأنه يقول ان تعلق الارادة بحد الضدين يحتاج الى مزج او تعلق  
 في الارادة متعلق بذلك التعلق وهم في الاخرى الزمانية لكن ان كانت  
 في الامور لا اعتبار به الى لا وجود لها في الخارج والاشياء في الامور لا اعتبار  
 جائز فان قيل نحن نعزم بالضرورة انما هي ارادتنا لا نريد ان  
 قلنا ان تعلق الارادة لا يكون بتعلق في الارادة قلنا عدم اجبا  
 في ارادتنا الارادة او لان ارادتنا ليست من فعلنا بل هو فعل  
 واما ارادة الله فلا بد وان يكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا ان  
 لعدم كونها من فعلنا عدم ارادته في الارادة واستدل المتكلمون  
 بانه لو لم يكن قادرا في حق الفعل ونزكه كان موجبا بالذات  
 فيلزمه انما في كذا لان انما الموجب القديم قديم او خلف الازم  
 علم المؤثر الموجب التام القديم او عدم استناد الخواص الى مؤثره  
 او التزام الشئ في كذا في اللوازم كلها باطله فكذا لا يلزم في  
 انه قادر في حقنا قبل بطريق المعارضة انه لو كان قادرا في حقنا  
 باحد قدوريه دون الاخر ان اخراج الامر من يلزم الشئ والامر من  
 باب اثبات الصانع فالجواب عنه بمنع الشئ او التزامه على ما ذكرناه كونه  
 في شئ وهو انه لو كان قادرا في حقنا فاذ تعلق قدرته وارادته  
 بوجود المقدور في وقت ان كلف ذلك التعلق في وجوده يلزم الاجاب  
 والامر ان الشئ قلنا انه كافي والجواب اللزام عنه وجوب الاختيار  
 لا الوجوب الذاتي والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل حقيقة الامر  
 الاجاب على جميع الممكنات لان المقصود للقدرة هو ان الشئ  
 للقدرة هو الامكان فاذا ثبت قدرته على بعضا ثبت على جميعها اجمالا

سنة

نسبة ذاته الى جميعها فكذلك ما يستند اليه بطريق الاجاب في صفاته  
 لانه موجب صفاته محتار في مخلوقاته فان قيل لا يلزم ان نسبة الذات الى  
 جميع الممكنات على السواء لانه يجوز ان يكون خصوصية الممكنات  
 الناجية حين العدم مانعة عن تعلق القدرة بها وانما يجوز ان يستفاد  
 الممكن المعدم حدوث ممكن دون او وان الاجسام متي القبة للحقيقة  
 لتكبرها في الجواهر الاخرى المتي القبة للحقيقة فيكون ان يكون اختصاص  
 ببعض الاعراض لذاتها لا الارادة الفاعل المحتار فلا قدرة له على إيجاد  
 نقض ذلك العرض في ذلك الجسم قلنا كلا منا مع مذهب اهل الحق ان  
 المعدم ليس شئ وانما هو شيء محض وانه لا مادة له اصل وان الاجسام  
 متي نسبة لتكبرها في الجواهر الاخرى المتي القبة للحقيقة فيكون اختصاص  
 الاجسام ببعض الاعراض محض ارادة الفاعل المحتار لذاتها وقد يستدل  
 على هذا المطلب بقوله في ان الله على كل شئ قدير لكن المطلب المطالب  
 العقلية لا التقديرية عالم لانه صانع صنعا حكما وكر صانع كذا  
 عالم ولا ينقص بفعل التحل والعكس بل هو ان يخلق الله في  
 فيها علما بذلك الفعل الصادر عنه او قد يستدل بانه قادر وكر قادر  
 عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا ينقص التام  
 والفاعل منها قادران وقد يفهم منها فعل متضمن مع انه ليس بعالم  
 لانه الصادر عنها قبل لاكثر ولان كذا التام قادر لا مفعول لان التام ضد  
 القدرة بجميع المعلومات واجبا كان او ممكنا او ممثلا كليا كان  
 او جزئيا فلان علمه في عدم قدرته لان قدرته لا تعلق بالواجب المتع  
 وعلمه بتعلق بالكل في نفسه اما علمه بنفسه لانه يعلم شيا فيعلم انه يعلم ذلك فيعلم

مع كونه في عالم  
 بالجميع



علمه بذاته فيعلم نفسه فان قيل ان العلم بشئ يقتضي المقابلة بين العلم والمعلوم  
 ولا مقابلة بين الشئ ونفسه فكيف يعلم نفسه فكذلك المقابلة لا اعتبار فيها في  
 علمنا بنفسنا وذا ان نذكر ان يكون عالما بما عساه يكون مبدء الكل ومعلوما  
 باعتبار كونه محلا لاكتشاف واما علمه بغيره فيجوز ان يكون الاول ان يكون  
 للعلم ذاته والموجب للمعلومية ذوات العلويات وشبه الذات الاكل  
 سواء فيعلم الكل الثاني انه لا يجرى عنه المادة ولو احق قائم بنفسه  
 وكل مجرد كذلك يعني ان يكون معقولا لا يكون مجردا عن المعارض  
 اللاحقة له بسبب المادة المانعة كونه معقولا وكل ما يجب ان يكون  
 معقولا يجب ان يكون معقولا مع غيره وظل ما يجب ان يكون معقولا  
 مع غيره يجب ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما الصغر  
 فلان كل ما يجب ان يفعل فتفعله يتبع ان يتفك غرضه الحكم عليه بالوجود  
 والوحدة وكذا ما في الامور العامة والحكم على شئ بشئ يقتضي تصور  
 معا فاذن كل ما يجب ان يكون معقولا لا يجب ان يكون معقولا مع غيره  
 في الجبل واما الكبر فلان كل ما يجب ان يكون معقولا لا مع غيره يجب  
 ان يتبع مقارنا لمعقولا لان الشئ اذا كان معقولا لا مع غيره كانا  
 معا حالين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنا له احد الخالقين  
 للام وكل ما يجب ان يكون مقارنا لغيره في المعقولات لا يجب ان يكون  
 عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يجب ان يكون مقارنا لغيره  
 قائما اذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يعني مقارنته لذلك الغير  
 لان جهة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل لا اذا وجد  
 في الخارج ثبت جهة المقارنة المطلقة وهو لا يكون الا بان يحصل فيه  
 ذلك

ذلك الغير المعقول حصول الحال في الحلال لا كان قائما بذاته امتنع ان  
 مقارنته للغير كحلوله في ذلك الغير او كحلولها في امر ثالث والمقارنة  
 مخففة في هذه الاقسام الثلاثة فاذا امتنع ان كان منها تقييد الثالث  
 وهو المقارنة كحلول ذلك الغير فيه ثبت ان كل ما يجب ان يكون معقولا  
 فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يعني ان مقارنته معقولا في  
 مقارنته للحال في الحلال وكل ما كان كذلك يكون عاقلا لذلك الغير الحلال فيه فكل  
 مجرد كذلك يجب ان يكون عاقلا لغيره اقول هذا الوجه على تقدير ثبوت  
 على القول بان الواجب في العلم الاشياء حصول صورته في الحقيقة  
 انه لا يعلم الاشياء كصورها عند نفسه بل يعلم ذاته كذلك كحصول صورته  
 فيه او عند غيره والثالث انه لا يعلم ذاته بذاته وذا ان علمه لا عدده والعم  
 بالعلمه سننم العلم بالعلوم فيكون عالما بغيره كذا في خارج ما هو عليه  
 وقال الحكماء انه لا يعلم بجزئيات المتغيرة الزمانية على وجه كونها  
 جزئيات كالا جام والنفس والجزئيات المتشكلة كاجرام الفلك  
 الثابتة على اشكالها واستندوا على الاول بان العلم بالاشياء الزمانية  
 من حيث كونها زمانية بوجوب التغير في علمه وهو على انه في حال بيانه  
 انه اذا علم ان زيد في الدار الان مثلا ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول  
 ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار ويبقى ذلك العلم على حاله وقت  
 خروجه عنها والاول بوجوب التغير في ذاته من صفة الاخر والثاني  
 بوجوب الجبر وكلاهما محالان على الله تعالى وكذا اذا علم امر معدوما قبل  
 حدوثه انه معدوم الان ثم حدث ذلك الامر في وقت فاما ان يزول  
 بعده ويحدث له علم بوجوده بعد حدوثه او يزول من يفي على حاله وقت ذنبه الاول



بالثبوت الثاني الجاهل اجيب عنه بوجهين احدهما ان العلم عندنا اضافة لصفة  
 بين العالم والعلوم او صفة ذات اضافة لا صورة حاصلة من المعلوم  
 عند العالم وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة حقيقة تغير المعلوم  
 حتى يلزم منه التغير في ذاته في صفة الاخر بل اللازم هو تغير الاضافات  
 بتغير المضاف اليها من المعلوم اما على تقدير الاول فظاهر واما على  
 الثاني فلان تغير الاضافة لا يستلزم تغير تلك الصفة والتغير في الثانية  
 جائز على انه نوع لعدم استلزام التغير في ذاته نوع ولا في صفة حقيقة  
 له نوع وانما يلزم هذا التغير ان لو كان العلم عبارة عن صورة متساوية  
 للمعلوم فانه لا يتصور ان تتغير تلك الصورة بمعلوم اخر وتلك  
 على ما يبرهن كل معلوم انما يعلم بصورة متساوية له فقط دون ما عداه  
 فيلزم التغير المذكور بالضرورة لكن قد علم انه نوع عبارة عن هذه الصورة  
 منفع لم لا يجوز ان يكون صفة واحدة لا اضافة وتلقاها في تقدير  
 المعلوم ولا يلزم من تقدير المعلوم الا تقدير تلك الاضافات دون الصفة  
 وثانيتها ان العلم بانه وجودا شئ معين العلم بانه سيوجد فان علم  
 ان زيدا سيد دخل البلد عند افقته حصول التقدير بهما العلم انه  
 دخل البلد الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة من قبله وانما يحتاج  
 احدهما العلم اخر متجدد يعلم به انه دخل البلد الان لغير بان العقل  
 علم الاول وانه نوع يتبع العقل عليه فكان علمه بانه وجودا زيدا في وقت  
 كذا عن علمه في الازل بانه سيوجد زيدا في وقت كذا فلا تغير اصلا  
 وزد بوجهين احدهما ان حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة  
 واختلاف المعلومين بوجوب اختلاف العالين فيكون العلم باحدهما غير العلم

بالاف ولا يتغير بملك ان هذا الراد انما ينشئ على القول بان العلم اضافة  
 وتعلق بين العالم والعلوم لان تغير التعلق يستلزم تغير التعلق البتة  
 واما على القول بانه صفة ذات تعلق فلا لان تغير التعلق العلم  
 انما يستلزم تغير التعلق لا تغير تلك الصفة وثانيتها ان شرط العلم بانه  
 وقع هو الوقوع وشرط العلم به سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا  
 واحدا لم يختلف شرطهما واستند لواقع الثاني بان ادراك الحركات  
 المشككة سواء كانت دائمة او متغيرة انما يكون بالات جسمية متغيرة  
 وانه نوع مجرد بالكلمة والمجرد بالكلية لا يدرك باله جسمية والالكيان مشكلا  
 بالتغير الى الابد فلا يكون مجردا عنها بخلافه انما واجبه عنه بشئ متقدم من  
 انما لا ندرك ان ادراك الحركات المشككة لا يلزم الا بالات جسمية فاما  
 يلزم ان لو كان ادراكها بحصول صورة متساوية للمعلوم عند الإدراك  
 وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة  
 بدون حصول الصورة فيحتاج الى الحاجة الى الاله جسمية فان قيل ان العلم  
 لو كان اضافة او صفة ذات اضافة لزم ان لا يكون الاول نوعا عالا  
 بالحوادث قبل وجودها في الخارج لان الاضافة لا تتحقق قبل تحقق  
 المضاف اليه فليكن لازم ان الاضافة تتوقف على تحقق المضاف اليه فليكن  
 على امتياز ذلك الذي لا يتوقف على تحقق المضاف اليه في الخارج ولا في  
 العقل والحركات متساوية في الازل عنده نوع وان كانت معدومة كانت  
 لا حقيقة لها اصلا بالنسبة اليها فلا يبرهن ان المعدومات لا يثبت لها حقيقة  
 حال عدمها ولا ثباتها اصلا عندنا بل كيف لان هذا بالنسبة اليها بالبنية  
 الاله نوع وآدم به ليس قولهم ان الواجب لا يعلم بالبنية المشككة على وجه



كونها ثبات انه يعلم ما هي انما الكلمة فقط بل معناه انه يعلم ما هي انما الكلمة  
 موصوفة بصفات كلية لا ينطبق كل الامم شخص واحد فخصه علم كل مطابقة  
 شخص في كل الخارج وان لم يتبع فرض صديقه على كثير من مثل يعلم ما هي  
 الانسان بصفات كلية لو وجدت تلك الصفات الخارج لا ينطبق كل الامم  
 كل واحد من ثبات الانسان وكذا السبق في قولهم انه تعلم ما هي ثبات  
 الزمانية على وجه كونها ثبات ان علمه يخص بطبائره الكلمة بل معناه  
 انه تعلم جميع تلك الحوادث الحثية وازمنة الوافقة فيها  
 لكن لانه حيث ان بعضا واقع الان وبعضا في الماضي وبعضا  
 في المستقبل فان العلم بانه هذه الحثية يتغير بل يعلم على متواليات الزمان  
 تحت الزمنية باعتبار اوصافها الثلاثة ان كان وكان وسبقه وتوحيده  
 انه تعلم ما لم يكن مكانا كان نسبة الجميع الامكنة على السواء فليكن  
 بالقياس الى العلم في قريب وبعيد ومتوسط فكذا تلك لما لم يكن هو  
 وصفاته الخفية زمانية لم يتصف الزمان بالنسبة اليه بالمفرد والقبول  
 والحال بل كان نسبة الجميع الزمنية سواء في الموجودات باسرها  
 من الازل الى الابد معلومة له في كل في وقته وليس علم كان وكان وسبقه  
 بل هو حاضرة عنده في اوقانها فهو عالم بخصوصيات الحوادث  
 واحكامها لكن لانه حيث دخول تحت الزمان بحاوصها الثلاثة  
 اذا لا تحقق الا بالنسبة اليه وبنسبة العلم اليه ثباتا منتهى الابد وهو  
 لا يتغير اصلا كالعلم بالكتب وهذا معنى قولهم انه تعلم ما هي ثبات  
 وجه كل الامم انه ان علمه يخص بطبائره ثبات واحكامها دون  
 خصوصياتها وما يتعلق بامه الاحوال كالفلا وقد صرحوا بان علمه والعلم

بالعلم

بالعلم بوجوب العلم بالعلول وهذا بناء على ذلك المتوهم وهذا ظاهر ضعيف  
 ما ذكره الامام القزويني من ان قولهم ان الواجب في العلم انما  
 على وجه كونها ثبات بلزوم ان رتبة الواطاع اليه او عصاد لم  
 يكن الله في عالمها بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف رتبة ابعينه فانه  
 شخص حادث واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله ايضا بل  
 لا يعرف كونه رتبة واسلامه وانما يعرف كونه الانسان واسلامه مطلقا  
 كلها لا خصوصا بالاختصاص ولزوم ايضا ان يقال كذا محمد بن ميمون  
 والله تعلم لم يعرف انه كذا بل وكذا لا يعلم كل شيء معين وانما يعلم  
 ان في الناس من كذا رتبة وان صفته او تلك كذا وكذا او ما اليه  
 شخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالجلس والاحوال الصادرة منه  
 لا يعرف الا انما احوال ينقسم بانفس الزمان من شخص معين ويوجب  
 ادراكا على اختلافها تغير خبرهم استعمال الشرايع بالكلمة هذا  
 ما ذكره الامام ووجه ضعفه انهم لم ينكر واعلم انه باجز ثباته فيكون  
 انه تعلم وان لم يعرف الحوادث على كونه على اياها كحواسنها وتخلينا  
 الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا علمه  
 فاعلمه وهذا القدر يحصل التمييز بين الاختصاص وكذا يعلم احواله  
 وافعاله على وجه تميزه كل مناعة الا هو اوقانها المعينة الا انه لا يعلم  
 بالنسبة اليه في ماض ولا حال ولا مستقبل لم يعلم ان بعضا واقع الان وبعضا  
 في الماضي وبعضا في المستقبل لثباته عن الدخول تحت الزمان باعتبار  
 ذاته وصفاته فان لم كان قد باو علمه انما كجملتها الزمان غير مختص كذا  
 معبر لا بصورته في حال واما مستقبل بل يعلم كل الامم احوالها كجملتها في غير



كل منها غير الاله وهذا القدر من التميز كاف في اجزاء احكام الشرائع والافعال  
الكافية لانهم لم يقولوا عدم علمه بآبائنا بل غايته قولهم ان يعلم  
الجزئيات لا الكلية فانما علمها بطريق التخييل والوجوه واسمها يعلمها  
بطريق العقل والكلية ولا يلزم منه ان لا يكون له جزئيات معلومة  
له فيقال اختلاف بين علمنا بالجزئيات وبين علمه بآبائنا في الادراك  
لا في المدرك فان علمه بآبائنا بطريق العلم وعلمنا بآبائنا بطريق التخييل  
ووجهه فان الكلية ووجهية صفاتها للعلم وبما يوصف بها العلوم  
لكن باعتبار العلم على التحقيق فان قيل انه قد اشتد بينهم ان الجزئيات  
بغاية العلم مفهومة لان الشخص الذي هو حقيقة النوع له خلق في قوام  
الشخص وانما دور الادراك الالابات جسامية فكذلك الشخص فكيف  
يكون العلم المتعلق به كليا غير انما يجب بان يكون هذا مذهبهم  
ممنوع لانهم لا يشعرون في الشخص امر اذ خلق في قوامه شيء يخص  
بل كل شخص بمكانه غير سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية او  
بوجوده الخاص له وكل من هذه العوارض والوجود الخاص  
ذو ماهية كلية عندهم وليس عندهم في حقيقة النوع كيف  
وقد مر في العلامة الدواني في حاشية التجر يد ان القول بان الشخص  
شخص لا نوع له لا يطابق اصول القدم فاسمهم حصروا الممكنات  
في المقولات الفعلة فليس في الممكنات عندهم شخص لا يكون له حقيقة  
نوعية من هذه الفعلة ففقد هذا الانفاير بين الجزئيات والكل مفهوما الا  
في العوارض الخارجية او الوجود الخاص فعلمنا به مع قطع النظر عن  
العوارض الخارجية كما ومن تلك العوارض في ذلك علمنا بتلك العوارض

كل مع قطع النظر عما يورثها ووجهه مع ما يورثها من العوارض لانها  
ما هي كلية ايضا وعلمه بآبائنا كلي وانما علمهم بالافعال ان الممكنات  
كلها سواء كانت عوارض او موقوفة ذاتا نجح ما هي كلية فانما  
جوابه وواعاض داخل في احد المقولات الفعلة متفق اذا ذكر  
شيء منها بطريق العقل كان كليا باعتبار ان ادراك بالافعال الكلية  
كان جزئيا باعتبار هذا الادراك وليس الكلية ووجهه باعتبار ان في  
الافعال شيئا داخل في فاعله ليس لكل بل لكل ان في الادراك متعلقا  
بشيء واحد بالذات فلا انفاس بين الكل ووجهه بالذات بل بالاعتبار  
فان علمه بآبائنا بطريق العقل والافعال من ذلك انارة بطريق العقل  
مفهوم كليا وانارة بطريق التخييل والاحساس فيكون جزئيا ففقد  
الاجزاء تكفيرهم فان ما يفقد منهم في العلم هو الادراك شبيهة بتخييل  
الافعال هو نقصه ففقد في الادراك جزئيات مطابقة اقوال الكيفية ففقد  
ان هذا الجواب انما ينشئ على تقدير كفاية المقولات في تلك الفعلة ولكن دعونا  
للحرف في ممنوع الادراك بل لهم عليه غايته استقراء الناقص وهو لا يفيد  
البقيين ولو سلم يجوز ان يكون الشخص في تلك المقولات في الممكنات  
المتفرقة تحت ماهية كلية ولا يلزم منه ان لا يكون شيء من هذه الممكنات  
غير داخل تحت ماهية كلية خارجة عن تلك المقولات الفعلة ثم لا يخفى  
عليك انه قد تفرقة محله ان العلم الكلي لا يكفي في صدور العلول عنه  
الكلية لعدم انبعاث الشوق منه اليه بل لا بد له من علم في حقيقة ففقد  
القول انه يعلم جميع الممكن بطريق العلم والجواب عنه بوجهين احدهما  
ان ما فرزه من الممكنات القائلين بان صدور العلم منه بطريق الاختيار لان



لان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على العلم فيكون واما الفاعل  
 بالذات كما هو من غير الحكيم فلا يتوقف فعله على العلم فيكون  
 العلم الكلي بها وثانيتها ان العلول الذرية لا تتوقف على نوعها كقول  
 العشرة من عندهم وغيره كالشمس يضيء صدوره عن علم كل فاعل  
 يضيء صدوره لا يتوقف على نوعه في علم كل صدوره كقولهم انما  
 من غير حاجة الى علم فيكون موجبا كان او محتملا لان كل شخص  
 عوارضه المستحصلة اذا تعقل كنهه في غير مجموع العارض  
 والموضوع مختص في فرد بل هو هذا لا يتوقف على نوعه في صدوره  
 عن علم كل وفيه حيث لان كون العارض الخارجية مستحصلة للخاص  
 ممنوع اما اولها فلا يفرقنا بتبدل جميع العارض القائمة بقطعة  
 متكررة من الشئ مثلا كان شخص ما في عالم يتبدل جوهرا فلا يكون  
 العارض مستحصلة لا يفرقنا بتبدلها واما ثانيا فلان العارض يختص  
 في شخص الامور فلو كان شخص الموضوع بالعارض لزم الدور  
 واما ثالثا فلان تلك العوارض لم يتخصص لم شخص فاذا كان شخص  
 بعد ارضه في رفاة بانيه فلو لم المذكور لزم ان العارض  
 المستحصلة وفيها العوض بالعرض وكلاهما باطلان والقول بان  
 تلك العوارض هي الامور الاعتبارية التي يجوز فيها التسمي وفيها  
 بعوارضها باطل لان الامور المدونة لا يصح تخصيصها لوجود  
 لما رجع هذا واما قولهم باطله لا يلبس هذا المختص في امره  
 لان شئ القدرة الا الضدين وشئ الضدين الا الاوقات  
 فلا بد تخصيص احد الضدين بالوقوع وبالوقت المعين في تخصص  
 الرج

الرج

الترجيح بلا مرجح وليس ذلك لتخصص القدرة لاسفوا استنباه  
 اقل ولا العلم لانه تابع لوقوع العلوم في وقت معين لكونه  
 ضلاله وحكاية عنه فيكون موقوفا عنه فلا يكون مرجحا له والالزام  
 الدور كذا في المواقف وفيه نظر لانه انما يستقيم على علم  
 اسه في انفعالها وليس كذلك بل هو فاعل على راس الحكماء  
 وليس بفاعل ولا انفعالا على راس المتكلمين على ما سانه بانه  
 قالوا لا ان يقول ان علمه يتابع للعلوم لا بالعلم المذكور  
 بل بمعنى انه يعلم الكل في الارسل ان يمكن فعله يمكن وان شئنا  
 فعله متبعا وليس له ماض ولا مستقبل ولا حال ولا مصحح  
 ولا مقيد بل كل ما بالنسبة الى علمه في سواء فلا يصح مرجحا  
 ولا صفة اخرى من الحيوة والسمع والبصر والكلام وهو ظاهر  
 فلو امر الله وادى الارادة فلو لم يرد الان ثبوت المبدأ  
 دليل على ثبوت المشتق فان قبل ان الارادة ان كانت  
 شئنا الا الضدين والالاوقات سواء مثل القدرة  
 فلا بد لتخصصها من تخصصها بالعلم والقدرة لتلازم الترجيح  
 بلا مرجح فيثبت صفة رابعة ويلزم التسمي في التخصص وان لم يكن  
 شئنا على سواء بل كان تعلقا باحد الطرفين لذاتها بلزم الاجابة  
 قلنا ان شئنا على سواء ولزوم الترجيح بلا مرجح ممنوع بل الالزام  
 ترجيح القادر المختار وذا السبب محال والمحال هو الاول ولو سلم  
 ان شئنا السبب على سواء بل كان تعلقا باحد الطرفين لذاتها لكان  
 هو الوجوب بالاختيار لا الوجوب بالذات والوجوب بالاختيار لا الاختيار



بل كقصة فليس كمال فان قيل ان ارادة احد الضدين اما مغايرة لارادة  
 الضد الاخر او لا فان كانت مغايرة لا وكانت تكل واحدة منها  
 متعلقة لذاتها باحد ما على التعيين ايجبه ان يقال اذا لزم احد  
 الارادتين ذات المراد لم يكن له الارادة المتعلقة بالضد  
 الاخر بل لا علم الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل وتركه  
 واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدها في ذاته لا وهو محال  
 وان لم يكن مغايرة لارادة بل تتعلق ارادة واحدة متارة بهذا  
 وتارة بذاك الضد فان كان تعلقها باحدها لكانت لم تصدر  
 تعلقها بالاخر ويلزم الاجاب وما ذكره ان الوجوب بالاختيار  
 لا ينافي الاختيار انما يقع في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم  
 لم يفعل لا في القدرة بمعنى صحة الفعل وتركه وهو التنازع فيها  
 قلنا لا شك في مناهة هذا ولا يخص عنه الا بان يقال ان  
 ذات الارادة هو التعلق باحد الضدين لا على التعيين واما  
 تعيين احد الطرفين بعينه فليس لاقتضاء ذات الارادة  
 حتى يلزم الاجاب الذاتي ولا المخرج اذ في يلزم التنازع في المخرج  
 بل كونه فاعلا لاختياره ان طرفه ان شاء فعل الاجابات  
 بالنسبة الى تعيين احد الطرفين بل الاجاب بالاختيار بمعنى  
 الفعل وتركه بجميع المقدورات لانها لما كانت مخصصة  
 للقدرة كانت تتنوع لا تحسب خلافا للمقتضية فانهم  
 قالوا انه مع لا يريد الكفر والمعاصي على ما سببه سميع بصير  
 بالكتاب والسنة والاجماع ولان ضدهما نقص فوجب تشريعه الله

عنه

عنه فينصف بهما لا انتفاء تعينهما مستلزم باجماع الانبياء فانهم  
 يقولون ان الله تعالى امر موسى واخبره بكذا وكل ذلك من اقسام  
 الكلام فكلون متكلمان فان قيل الاحتجاج بقولهم يتوقف على  
 صدقهم وصدقهم يتوقف على تصديق الله تعالى لهم وتصدقهم به  
 اخباره عن كونهم صادقا وهذه الخبر كلام خاص له تعالى فانبات  
 الكلام بقولهم دور قلنا لان ان تصديقهم باجماع كلام بل هو  
 خلق المعجزة على وفق دعواهم فانه يدل على صدقهم سواء ثبت  
 لا الكلام بان تلك المعجزة من جنس الكلام كالقرآن الذي علم ولا يكون  
 معجزة من يعلم به صدق الدعوى او لم يثبت كما اذا كانت المعجزة  
 اوفى على ما في الموقف فظهر منه ان ثبوت شريع والاحتجاج بقول  
 النبي صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على معرفة كونه متكلما مجرد العقل بل يتوقف  
 على معرفة صدق النبي صلى الله عليه وسلم بالمعجزة وعلى معرفة الصانع تعالى ما ذكرناه الله  
 فصل ما فرغ من بيان ما علم ثبوت له تعالى بالضرورة  
 من السبب والمستفاد شرعا في بيان الصفات الثبوتية له تعالى  
 فقال له نوع صفات قديمة الا لو كانت حادثا لزم قيام الحوادث بغيره  
 وهو باطل فانه بداهة اذ لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به وبه خلافا  
 للمقتضية في الكلام كما سببه رائدة على ذاته خلافا للحكايا والمعتبرة  
 فانهم مع اثباتهم المستفاد المذكورة قالوا ليس في صفات  
 رائدة على ذاته بل هي عين ذاته لكن لا على معنى ان هناك ذاتا وصفة  
 واما متحدان كما تجب في باد النظر كلامهم لانه بين البطلان لا يصلح  
 محلا للتزاع بين العقلاء اذ كل واحد من الصفات والموصوف يشهد بغيره



مغايرة لصاحبه بل على ما في ذاته فيترتب عليه ما يترتب على ذاته  
وصفة معاشا ان ذاتا غير كافية في انكشاف الاشياء على سبيل  
محتاج في انكشافها لا صفة العلم القائل بذاتنا كخلاف ذاته في ذاته  
لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهوره عليه لا صفة تقوم بذات  
بل المقومات باسرها منكشفة لا اجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار  
حقيقة العلم لا غير وكذا الحال في سائر صفاته وحاصل قولهم هذا لا يخفى  
الصفات مع حصول نتائجها واستدلال الحكماء بوجوده الاول لو كان  
لواجب الوجود صفة زائدة على ذاته فانه به كانت ممكنة لاحتياجها  
الى الذات فلا بد لانه علم لان كل ممكن لا بد له من علم فعملها اما ذات  
الواجب وبغيره فان كان الاول لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه  
قابلا للصفة وقابلا للمعا وصدور امور متانفة عن الواحد من جميع الوجوه  
وكلاهما محالان على ما سبقنا وان كان الثاني لزوم احتياج الواجب  
في صفاته الاخرى وهو باجمالى لا جسيما ما لا نسلم احتياجها الا على ان  
غاية استدلال احتياجها الموصوف بها هو لا مكان ولا يلزم منه الاحتياج  
الا على ان علم الاحتياج الا العلم هو كونه لا الامكان وصفات  
اسم في ذاته لا حادثه ولو سلم احتياجها الى العلم بناء على ان علم الاحتياج  
الا العلم هو لا مكان لان من يقول ان علم الاحتياج الا العلم هو كونه  
ينفي الممكن القديم وبعد ثبوت ممكن القديم على ما هو الفرض في احتياج  
الا العلم لعدم حدوثه مكابرة لكن لا نسلم ان علم الاحتياج ان يكون غير ذات  
الواجب استحال احتياج الواجب في صفة الاخرى ممزوج فان العلم باق  
الا على وجود وجود مستقل في ذاته ووجوده غير غيره واما استغناؤه فعدم احتياج

في صفاته الا شيء اخر فيم يعم عليه حجة نعم لو لم يعم من احتياجه في صفاته الاخرى  
احتياجه في ذاته ووجوده الا غيره لثبت استحال احتياجه في صفاته الاخرى  
لكن هذه الملازمة ممنوعة وانما يلزم هذا ان لو كان ذاته محتاجا ووجوده  
الا تلك الصفات المحتاجة الا غيره لكن ذاته مستغن في وجوده عن تلك  
الصفات ولو سلم ان علمها لا يكون ان لم يكن غير الذات بل هو علمها ليس  
لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا وقابلا للصفة وانما يلزم  
ذلك ان لو كان الواجب في واحد من جميع الوجود وهو مجموع الصفات  
بسلوب وافتات كثيرة ولو سلم ذلك لكن لا نسلم استحال كون الواحد  
الحقيقي من جميع الوجوه قابلا وقابلا للصفة وكونه مصدرا لامور متانفة  
اذ لم يعم على استحالته دليل وما ذكرناه من دخول فيه لا يصح دليلا لان قولنا  
عليه في اثبات الاول هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب نسبة  
الفاعل الى المفعول بالامكان والوجوب والامكان متماثلان للاختصاص  
في محل واحد بالقبال امر واحد من جهة واحدة والوجوب عن سبيل  
ان ارادوا ان الفاعل عند استجابه شرطه وارتفاع موانعه وصيرته  
موصوفا بالفاعلية للفعل وجب وجود المفعول به قلنا فكذا الفاعل  
اذا اجتمع مع جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المفعول  
وان ارادوا ان الفاعل وحده لا يجبه وجود المفعول ولا عدمه قلنا  
الفاعل وحده لا يجبه وجود المفعول ولا عدمه وان اجابوا عنه  
بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موحيا للمفعول  
دون الفاعل اذ لا يتصور استقلاله واجبا من حيث انه فاعل في شيء  
احدا ضرورة احتياج المفعول الى الفاعل لا مكانه فالفعل وحده موحى به



والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتماع شئ واحد في جهة واحدة لم  
 امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وان محال نقول ان قد  
 الخشية قد يراد به بيان الاطلاق وقد يراد به التقييد وقد يراد به التعليل  
 القابل من حيث هو قابل لا يمكن ان يكون مستقلا موجبا لقبول الا  
 في انه لا يراد به المفعول الاول والشرائح في ان تقسم مفهوم القابل يمكن  
 ان يكون موجبا او لا يمكن وهو المراد بالمفعول الاول فاما ان يراد به المفعول  
 الثاني او الثالث فان ارادنا ان تكون معناه ان ذات القابل مقيد  
 بصفة القابلية فيمتنع ان يكون موجبا لقبول وهو محال المنع الا  
 ان يضاف اليه التجرد عن القابلية ويقال ذات القابل مقيد بصفة القابلية  
 والتجرد عن القابلية لا يمكن ان يكون موجبا لقبول في تلك المقدرة الكثرة  
 مسلمة كمن لا يلزم منه التناقض بين القابلية والقابلية وهو محال النزاع  
 واما يلزم من ان يتجرد عن القابلية للقابلية ولا نزاع فيه وان اراد  
 الثالث فان اراد به ان صفة القابلية لا يلزم سببا لا مكان وجوب  
 المقبول في القابل قسم لكن بطلان منوع واما يلزم من الخدور لو كانت  
 القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل في ذلك يلزم  
 التناقض بين القابلية والقابلية للتناقض بين لازمها قبل  
 امتناع اجتماع محله واحد في جهة واحدة وان اراد ان صفة  
 القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فليس ذلك غايته الا  
 انما ليست سببا لا مكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببها  
 لا مكان وجوب المقبول ان يكون سببا لعدم امكانه في تلك التناقض بين اللابيين  
 مجتمع اجتماعها سبب امتناع اجتماع لازمها ثم قولهم ان الفعل واحد موجب للقبول

والقول

والقبول وحده لا يوجب اصلا ان اراد به ان القبول  
 ليس سببا للوجوب فيسلم لكن لا يلزم ثبوت امتناع الوجوب  
 فلا يصح ترتيب قولهم فلو اجتماع شئ واحد لم يمكن امكان الوجوب  
 وامتناعه وان اراد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب  
 فهو ممنوع واما ما عولوا عليه في اثبات التناقض فهو ان الفعل  
 الموجبة للمفعول كان يمكن وجوده قبل ذلك المفعول وان لم  
 لا خصوصية مع مفعولها المكين ليست مع غيره اذ لو لم يكن  
 اقتضاؤه لهدا المفعول او لم يقتضها الى اعادة فلا يتصور  
 صدوره عنها فاذا كانت العلة واحدة في جميع الوجوه فكل  
 ان تلك الخصوصية انما يكون كالتناقض لان التناقض ان كان  
 في العلة لغير الذات الواحدة التي لاكثر فربما يوجه فادفعها  
 مفعول كانت للعلة كذا انما خصوصية مع ليست مع غيره اصلا  
 فلا يمكن ان يكون لا مفعول او لا لازم ان تكون خصوصية الى كانت  
 بخلافها مع المفعول انما ايضا فلا يكون لا مع شئ من المفعولين  
 خصوصية ليست لا مع غيره فلا يكون علة شئ من هذا بخلاف  
 فان قيل يجوز ان يكون لا مع كل من المفعولين خصوصية ليست لا مع  
 فلو علة لكل منها اجيب بان الواحد في جميع الوجوه لا يتصور ان  
 بخلافها لا خصوصية لانها تناقض الوحدة في جميع الوجوه قلنا انما  
 لا نسلم انه كان يمكن للعلة خصوصية مع مفعولها المكين ليست مع غيره  
 بل اللازم ان تكون لا خصوصية مع كل ما هو مفعول لا لا يمكن تلك  
 الخصوصية لا لا يكون مفعولا لا والا لم يكن اقتضاؤه للمفعول او لم غيره



وبعد عنه تلك الخصوصية كل ما هو مفعول لا التائه في وجوه كلام  
 انه لو كان صفاته في ذاته فاعلم انه يكون محتاجا الى صفاته فلا يكون  
 غنيا مطلقا او الفاعل المطلق لا يحتاج الى غيره ذاته وكتب عنه  
 انه ان اراد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده  
 البشري فالملازمة ممنوعة والسند ظاهر وان اراد بالاحتياج اليها  
 في انكشاف الاشياء وامثالها فالملازمة مسموعة وبطلان اللازم  
 فان الدليل ما دل على وجود موجود يستغن في ذاته وجوده  
 على جميع ما سواه واما احتياجه في انكشاف الاشياء وكيفية حالها  
 بنوعه عليه الا صفات فائده به فلم يعم حجة على امتناعه الثالث  
 ما قرره الامام الفراهاني لو كان له صفات زائدة على ذاته فاما ان  
 يستغنى كل منها عما الاخر في وجوده في يلزم تعدد الواجب لذاته وهو محال  
 او يقتصر كل منها الا الاخر فيلزم ان لا يكون شئ منها واجبا لذاته وهو  
 خلاف الفرض او يقتصر احداهما الا الاخر دون العكس فيلزم ان يكون محتاجا  
 الا الاخر مفعولا فلا يتصور واجب الوجود بل الواجب هو الاخر فقط  
 اجيب عنه باننا نحن راى شئ الثالث ونقول المحتاج هو الصفة ونحو  
 لزوم كونها معلومة للذات لان علته الاحتياج الى العلة هو حدوث  
 وصفاته في قدرته وفيه نظر لما سبق من ان القائلين ان علة الاحتياج الى  
 العلة هو حدوثه يتفقون المكمل القديم واستند المقتدر بوجهين  
 ههنا الاول ان انبات العلة المتعارفة كغيره وقد كبرت النصارى بانبات  
 قدما ثلاث فكيف حال من انبث قدما ثمانية قلنا ان النصارى انبثوا  
 دون اقدية متعارفة الا انهم غاشوا عن اطلاق الذات عليها فاطلقوا عليها

صفات

صفات ثلاثة وجود حيوية علم لانهم قالوا ان اقنوم العلم انتقل الى  
 عيسى علم والانتقال انما يتصور في الذات دون الصفات وانما  
 ان معنى الاقنوم هو الاصل ونحن اثبتنا ذاتا واحدة قدسية وصفات  
 قدما فائده تلك الذات ولا كفر فيه اذ لا يلزم منه تعدد الواجب لذاته  
 المتعارفة للتوحيد والثانية ان صفة في صفة كالقول كانت غير ذاته  
 يلزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو باطل قلنا ان المحال هو  
 استفادة صفة كالمنع من غير لا انصاف لذاته بصفة كالمنع من غير  
 واللازم من مذهبها هو الثاني لا الاول فان قيل انما لو كانت غير  
 فاستنادا الى ذاته اما بطريق القدرة والاختيار فيلزم التسام  
 في صفاته لانا نقل الكلام الى تلك القدرة ويلزم حدوث صفاته في  
 اتصال ان اثر القدرة حادث واما بطريق الايجاب لذاته فيلزم  
 ان لا يكون الايجاب لفصله في فجا زان نصف بالايجاب ايضا  
 بالقياس الى بعض مصنوعات قلنا ان صفاته كانه نفس فاجاب عنه  
 كمال فيستند اليه بطريق الايجاب واما مصنوعات فيستند اليه بطريق  
 فاجاب به نقض ايضا فيستند اليه بطريق الاختيار فيقولون انه في فاعل  
 بالاختيار راسية الامر مصنوعة لا بالانسية الا صفاته وكذا قولهم كل ممكن  
 حادث بالنسبة الى مصنوعة لا الا صفاته لا يهمل ان ليست عين الذات  
 خلافا للحكم والمقتدر كاعرف ولا غيره خلافا لجمهور المتكلمين  
 فانهم قالوا انما غير الذات واستندوا عليه بان معنى العالم مثلا  
 في ان يهزم فام به العلم وان علة كونه شئ عالمي وشرط صدق الشئ  
 على شئ ثبوت ما حده الاشتغال في ذات به فكذلك الغائب لان الله العلة



لا يختلف في ان هذا القالب في ثبوت المشتق يستلزم ثبوت  
 فيكون غير المثلث له والكتاب عنه ان هذا القالب على الشاهد  
 الفارق الاثران القدرة قد تزول ونزود وتنقص ولا يكون  
 مؤثره اصلا عند الاثر في الشاهد بخلاف ذلك كله في القالب فانها  
 لا تزال ولا تنقص ولا تزود وتؤثر ولا تزل من حد العالم مثلا في مقام  
 به العلم في ان هذا بل في مقام به العالمية اي يتكشف عليه العلم مطلقا  
 سواء قام به العلم والاول هو الذي يصير عنه في الفارسية بدينا وكذا  
 العلة والشرط في ان هذا به العالمية لا العلم في ثبوت المشتقات  
 لم يكن دليلا على ثبوت المشتق منه وهو العلم وكونه وانما يكون  
 دليلا على ثبوت العالمية والقادرية التي هي في قبيل الاحوال التي  
 هي في الامور الاعتبارية ولو سلم ذلك فان اريد بثبوت العلم  
 ثبوت في الخارج فهو منقطع بالواجب الوجود لان الوجوب  
 والوجود عن الذات وان اريد مجرد انضاف الذات به فلا يتم  
 بذلك في ضمنهم لان ذلك انما يقتضي ثبوت له وصفه وثبوت الشيء  
 للشيء انما يقتضي ثبوت في نفسه اعم من ان يكون في الخارج او بالاعتبار  
 واستدل اصحابنا على عدم العينية بان القول بالعينية اما ان  
 لا تفي الصفات كما قال به الحكماء او الخلاف بدهية العقل لان  
 الاتحاد اما بعد وجود الصفات في الخارج ثم اتحدت مع الذات  
 فهو الامر الثاني او بعد وجود ذاته في الخارج وهو الامر الاول وكلاهما  
 باطلان وعلى عدم الغيرية يوضح من الاول ان الشرع والعرف واللغة  
 يشهد كل من ان الصفة مع الموصوف وكذا لا يميز الكل لب غير من فانك

اذا قلت ليس في الدر غير زيد وكان في هذا العالم فقد صدق ولو كان  
 الصفة وجودا غير الموصوف والكل لكنت كاذبا وكذا اذا  
 قلت ليس في غير العشرة حكم عليك يوم الحشر ولو كان للآلة  
 غير الكل لما كان كذلك واجيب عنه بان المراد به غير زيد في هذا  
 نوعه والامر ان لا يكون ثوب زيد وامتنعه البت غير زيد هو  
 بين البطلان وكذا المراد بغير العشرة عدد فوق العشرة  
 بشهادة العرف والثاني ان معنى الغير من على ما فسر اكثر  
 موجود ان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر وثوب منه  
 ما نقله الجوزجاني عن ابن منصور الما تزدبر ما يصح ان يقال  
 احدهما غير الاخر في الخارج وهذا لا يصدق على صفاته فيكون  
 فلا يكونان غيرين واجيب عنه باننا اذا فرضنا جسما قد بين  
 كانه متغايرين بالضرورة مع انه لا يكون عدم احدهما مع وجود  
 الاخر لان القدم بياق القدم ورد بعدم تحقق ذلك عند  
 المتكلمين ومادة النقص لا بد وان يكون محققا في مثل هذا  
 الموضوع لان الناقض مع فلا يكفيه النقص ولو سلم ذلك  
 لكن لا نسلم عدم جواز وجود احدهما مع عدم الاخر وقول  
 القدم بياق القدم ممنوع اذ يكون ان يكون بقاء القدم  
 موقوفا على عدم حدوث ما ينع او زوال شرط فيجوز المانع  
 او يزول شرط فيقدم القديم ولو سلم ذلك ايضا فالمراد  
 جواز عدم احدهما مع وجود الاخر لا تنفاد علاقة اللزوم بينهما  
 وهذا المعنى صادق على الجسمين القديمين لان عدم جواز عدم احدهما



مع وجودها في انما هو لفظها لا لفظها اللزوم بينهما فلا تنقض بينهما  
 لكن في كون هذا اللفظ مراد في تعريف الغير من نظرائه يستلزم ان يكون  
 اللزوم متافيا للغيرية بين اللازم واللزوم فيلزم ان لا يكون  
 اللزوم مع ملة ومازنا غير من ويكون الجسم القديمان غير من  
 باعتبار انتفاء اللزوم بينهما وان لا يكونا غير من باعتبار قدمها والاول  
 عدل جمهور الاشاعرة في تعريف الاشياء في قولهم موجودان  
 جازا تفككا كما في حيز او عدم والجسمان القديمان جازا تفككا  
 غير ان في كثير من الجوز ان يميز احدهما في حيزه دون الاخر ضرورة  
 امتناع تداخل احدهما في الاخر واحترزوا بقيد الوجود في القديمان  
 وعدم العدم والوجود بناء على ان الغيرية في الصفات المشوبهة  
 وبقيد جواز التفكك في الصفات مع الموصوف ووجه مع الكل  
 لعدم جواز التفكك بينهما واورر وعليه بانه ان اراد جواز التفكك  
 من الجانبين انتقض البار مع العالم لامتناع عدم البار وكيفية  
 وان اراد من جانب واحد فوجوده جزء بدون الكل ووجود الموصوف  
 بدون الصفات جاز فيلزم ان يكونا غير من واجيب عنه بان المراد  
 جواز التفكك من الجانبين ولو في التفصيل بان يتفصل وجود كل منهما  
 بدون الاخر وتفصل وجود العالم بدون وجود البار يمكن لانا  
 ننصو العالم ثم نطلب البرهان على وجود الصانع ولا يجوز ذلك في الصفات  
 وهي في النسبة الى الموصوف والكل ولا تحق عليك ان هذا الجواب انما  
 يستقيم لو لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز وانما مع هذا القيد فلا حاجة  
 اذ لا يجوز ان يقال يتفصل البار من قدمها او محيزه بدون ان يتفصل العالم كذلك

الا اذا اخذ كون التفصل اعم من المطابق وغير المطابق ووجه من  
 ان يكون الصفات وجزء مفاد الموصوف والكل جواز ان يتفصل  
 كل منهما بدون الاخر ولو غير مطابق ولهذا عرف مشايخ الاشاعرة  
 الغير من بانهما موجودان يمكن التفكك احدهما عن الاخر ولو  
 في التفصيل فلا يراد بالبار مع العالم لا مكان التفكك كما في التفصيل  
 كما عرفت اقول فيه ايضا نظرا لان المراد بتفصيل احدهما بدون الاخر  
 تجوز التفصل وجود احدهما بدون الاخر والتفصيل لا يجوز وجود العالم  
 بدون الصانع ولو علم التفصيل بحيث يشمل المطابق وغيره لم يتفصل  
 بين الصفات والموصوف وجزء الكل بعين ما ذكرناه فلا وجه ترجيح  
 تعريف اكثر من ان يراد منه جواز عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء  
 علاقة اللزوم فلا يراد انتقض الجسمين القديمين وقولهم يلزم ان  
 لا يكونا اللزوم مع ملة ومازنا غير من مستلزم بطلان اللازم ممنوع  
 لجواز كونها لا هو ولا غيره ايضا كلف وقد قالوا ان مذهبيهم  
 ان الصفات مطلقا قد با وحادثا لا زما ومفارقا لا هو ولا غيره  
 نعم قال بعضهم ان عوامهم يسمون في الصفات القديمة بخلاف الحادثة فانها  
 غير بالاتفاق لكن المشهور هو التسمية كذلك الحال في قولهم ويلزم ان  
 يتفصل الجسمان القديمان اه وتعالى ان يقول ان عدم صدق التعريف  
 المذكور على الصفات مع الموصوف لا يستلزم ان لا يكونا غير من جواز  
 تفصل تعريفهما جميعا اللهم الا ان يقال انه ليس كذلك الاستدلال  
 بعدم صدق التعريف على عدم الغيرية على المراد ان لا يوجد دليل على  
 غير منهما ولم يصدق عليهما في الغيرية بل في عدم غيرهما بناء على انه لا يراد



روى صاحب  
المواهب

محمد بن  
عيسى

على وجوده كحقيقه واعلم ان مرادهم لا هو كالمفهوم والذات معا  
والاخره يجمع عدم الانفكاك على ما عرفت واما ما قاله صاحب المواهب  
من ان مرادهم لا هو كالمفهوم ولا غيره كالمفهوم ومعناه انها متغايران  
مفهومين متغايران هو كماله في صور الحيل التي هي في نفسه نظر لان النزاع  
في المشتق منه كالعلم والقدرة لا في المشتقات كالعالم والفاعل  
لانهم متفقون في اطلاق المشتقات عليه ككل هو وما ذكره فاما  
على صور الحيل انما يجرى في المشتقات فلا يكون ذلك شئ  
من محل النزاع وحق اي الصفات لازمة انما بناء على العلم وهو  
صفة قد يثبت فائده بناء على تنكشف بها المعلومات لله تعالى وهو واحد في نفسه  
ونعقد باعتبار تعلقاتها بالمعلومات فان كان المعلوم قد يماثلها  
انما قد يكتشف بناء على وصفاته وسائر الاعداد الازلية وان  
كان المعلوم حادثا يكون تعلقاتها ايضا حادثا كالتعلقات بوجودها  
وقت حدوثها بانه وجد فان قيل لو كان تعلقاتها بوجودها كالممكنات  
حادثا لزم ان لا يكون الله تعالى بالممكنات قبل حدوثها فعلا والله  
قد علم ان الله تعالى لا يزل ان لا يكون الله تعالى بوجود الممكنات قبل حدوثها  
فاللزام منه مسلم وبطلان اللازم ممنوع بل لا مركب لان علمه  
انما يتعلق بوجود الممكنات وقت حدوثها واما قبل حدوثها فيستلزم بعدا  
في الازل لان عدمها بغير علم بوجودها وازلا وهذا يخفى على من فهم  
ان علمه يتعلق في الازل بوجود الممكنات قبل الازل بانها سبب وجودها فالتعلق  
قديم والمتعلق حادث لان تعلقاتها في الازل بانها سبب وجودها فالتعلق  
بعد في الازل لان شرط التعلق بانها سبب وجودها فالتعلق حين التعلق وان راد

انه

انه يلزم ان لا يكون الله تعالى بالممكنات قبل حدوثها اصل ما يخفى  
لا يتعلق علمه لا بعد ما ولا بوجودها فاللزام ممنوع لانه قد يتعلق علمه  
في الازل بعد ما الازل وهذا هو العلم بالممكنات على ما عرفت على ما عرفت  
ان يتعلق علمه بوجود الممكنات وقت حدوثها لانه قبل علمه ذلك علمه  
والكامل ان الله تعالى يعلم الممكنات قبل حدوثها بانها معدومة وحين حدوثها  
بانها موجودة وكلها يعلم بالممكنات فتعلق علمه بها قبل حدوثها  
وبوجودها وقت حدوثها حادث لا يزل واما تعلقاتها في الازل بانها سبب وجودها  
فتعلق الازل ايضا بالممكنات ليس من تعلقاتها بعد ما ولا بوجودها بل يتعلق علمه  
لها اما استدلاله بالتعلق بعد ما فلا يثبت ان شرط التعلق بانها سبب وجودها  
عدم وجود التعلق واما استدلاله بالتعلق بوجودها وقت حدوثها  
فلا يجوز حكيم الاخبار بوجوده في وقت نه الاوقات المستقبالية  
فلا يخلف عنه بل يوجب فيه ونهنا قالوا ان علمه تعالى بالممكنات فاعلم هو  
ان يترك سببا للوجود الخارج لا وهذا كما تصور امر المثلث انه  
ثم توجهه على ما تصورناه كجوان العلم الانفعالي فانه مستفاد من وجود  
الخارج كانت هذا امر ثم تصوروه وهو لا يتصور في حقه تعالى و مرادهم  
بالسبب هنا هو السبب لا السبب المؤثر القريب لان المؤثر القريب  
في وجود الممكنات بعد الذات بناء على الحكا والقدرة عند انهم والكون  
عند الانزاع يترككن التاثير ثم وطسبقت تعلق العلم عند علم بالاتفاق  
فلكي سببا بعد ان قيل ان تاثير الذات بناء على كماله لا يتفهم سبق العلم  
فلما لم يردهم بالاكواب كالجواب على ما سبق وهو المانع لسبق العلم  
على التاثير هذا فاعلم ان حقيقة تعلق علمه تعالى ببعض الخلق ان تعلق علمه تعالى بالممكنات



حادث اولو كان ان لم يكن قد تم الممكن لان تعلق علمه بالاشي  
 المحض محال فلا بد لها وجودا في تعلق به علمه فيكون لازم باطل فيكون  
 تعلقه حادثا واجبة بان الوجود لازم للممكنات الذي هو تعلق  
 علمه في الازل عبارة عن علمه اياها في الازل فهو عين علمه في مابث  
 حدوثه هو الوجود الخارجي لا فيما لازل لا الوجود العلمي الازل لانه قد تم  
 قائم بذاته فيكونه عين علمه للممكنات فلا يلزم في وجوده الحادث في علمه الازل  
 قدم مابث حدوثه وهو محال ورواية اذا كان وجود الحادث في علمه  
 في الازل عبارة عن علمه في الازل لم يلزم تكثر الصفات الحقيقية  
 القائمة بذاته في علمه بل عدم تناقضها وهذا تكثر الصفات الحقيقية  
 بان العلم بطلانه لان ما ثبت بالبرهان ذات واحدة قد تميزت منصفته  
 بصفات كاملة واما عدم تكثر العلم في علمه برهان وتوهم ذلك فلا يلزم في العلم  
 التكثر في صفاته بل لان العلم به انما يعلم في حادث في الازل بعد السبب  
 الاجازي فيكون العلم موجودا في علمه وجودا واحدا سبب هو عين علمه  
 الاجازي السبب فلا يلزم تكثر الصفات اصلا واعتبر عليه بان  
 صدور الحوادث علمه في الاختيار عند المتكلمين والفاعل بالاختيار  
 لا يكفي العلم الكلي الاجازي في صدور المعلول عنه بل لا بد له ان يعلم كل معلول  
 بخصوصه فيلزم ان يكون لكل معلول وجودا في علمه علمه في تكثر  
 الصفات قطعا واجبة بان العلم بالعلم الاجازي السبب  
 الذي هو عين وجود الممكنات في الازل العلم الكلي الممكنات بالضرورة  
 لكون العلم واحدا والعلوم متعددة بان يحصل لكل عينه دفعة واحدة لكونه  
 واحدة متعلقة في صور الازل متعلقة بالبرهان عند تحليل التفصيل هو علمه

جميع

لجميع الممكنات لا بالقوة على ما توهم فيكون في صدره العلم بالاشي  
 بان ذلك الوجود العلمي الاجازي السبب صادر عن الواجب بالاختيار  
 فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم ايضا فيلزم ان يكون موجودا قبل  
 هذا الوجود في علمه في وقت نقل الكلام الى الوجود بان يكون فاما ان ينقل  
 الوجودات او ينقل الى وجوده كصدوره عن الواجب وكذا ان  
 اما الاول فظاهر واما الثاني فلما كانت كون الفاعل مختارا ودفع  
 بان ذلك الوجود الاجازي لما كان عين علمه في علمه برهان وهذا لا بد لان  
 صفاته في سنده الا انه بالاجاب فلا يلزم ان يكون مسبوقا بوجوده في هذا  
 الحوادث يستند اليه بالاجاب فلا يلزم ان يكون مسبوقا بوجوده في هذا  
 اقول في برهانه في وجود الوجود الاجازي الممكنات لما كان  
 عين علمه في الازل على التفسير المذكور يلزم تعلق الشئ بنفسه العلم  
 ويمكن ان يكون علمه ان ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار  
 فانه من حيث انه مبدأ الالات في التخصيص عين علمه في حيث انظمة  
 علم الممكنات الخارجية غيره ثم لا يخفى عليك ان كون الممكنات  
 موجودة في علمه في الازل موجودا اجازي وكونه هذا الوجود  
 عين علمه في سنده علمه من تكميل العلمين القائمين بزيادة الصفات  
 على الذات اذ في لازم ان يكون وجود الممكنات عين ذاته في علمه  
 صفته الذاتية مع ذاته ولا محذور فيه واما علمه من تكميل العلمين  
 بان علمه في عين ذاته فقد قالوا انه متمنع القول بكونه وجودا للممكنات  
 في علمه عين علمه هو عين ذاته اذ في لازم اما لكونه ذاته في شئ للممكنات  
 بناء على القول ان العلم عبارة عن حصول شئ بالعلوم عند المدرك او لكونه ذاته



منجم مع الممكنات في الحقيقة بناء على ان العلم عبارة عن حصول حقيقة  
 المعلوم عند المدرك وكلما جاز باطلان على قائلوا ان الممكنات الموجودة  
 في علمه في الازل لا ما قائم بانفسها كالتمثيل الا فلا طوئية او قانمية  
 بذاته في وليست عين ذاته وايضا ذكره في الشفاء مردود بين  
 الاحتمالين وقال لا يتجاوز الحق عن هذين الاحتمالين ولم يبين  
 ان اللاحتمالين حق اقول لا كان الوجود الاجزالي للممكنات عبارة  
 عن علمه في الازل على سبيل ما لا يجوز ان يكون ذلك الوجود  
 عين علمه اندهو عين ذاته عندهم وما ذكره في المحاسن ان  
 لزوم كنه ذاته شيئا للممكنات او تحديدها بمجموع وانما لم يذكر  
 لو كان الوجود الاجزالي عبارة عن شيئا او غير حقيقة ولكن لا يسلك  
 ثم اقول كل في الاحتمالين المذكورين باطل اما الاول فلما بين علم  
 في بطلان التمثيل الا فلا طوئية واما الثاني فلانه لا امتنع كونه عين  
 علمه في كثر لم يكن صفاته في فلا يجوز قيامه بذاته في لان القيام  
 به يقتضي الانصاف بانها في واما على مذهب المتكلمين فلما كان  
 ذلك الوجود عين علمه في وعلم قائم بذاته عندهم كان ذلك الوجود  
 ايضا قائما بذاته في بلا لزوم كنه ذاته واعلم انهم اختلفوا في علم  
 بالممكنات انه حصول صورة منها عنده او حصول  
 اي كنه المعلوم بنفسه عنده بلا اشتراح صورة منه والتمس عليه  
 المحققون انه حضور كنهه بذاته فان ذاته بذاته حاضرة عنده يعني ان  
 ذاته في حجب مع قطع النظر عن اعتبار كنهه في علمه عام وباعتبار كنهه  
 تعلق الاكث في به مثل اسلم وهذا التقدير كاف في كنه ذاته في علمه

على ما كنهها  
 هو حصوله او حضوره

فلا

فاذا كان علمه بذاته حضورا فلماذا لم بالممكنات حضورا ايضا  
 ان عدم الممكنات منطوق في علمه بذاته في غير اشتراح صورة منها  
 يعلم ذاته بذاته على ما في علمه في احواله وصفاته وفي جملة احواله كونه  
 علمه ومبدأ الممكنات في نفسه علمه في ذاته علمه في ذاته علمه في ذاته  
 الرواية بان الممكنات مباينة للواجب وحضور المتباينين لا يتصور  
 في حضور الوجود ولو فرض بينهما نسبة كانت من العلية وغيره كيف  
 ولو لم يذكره من لبيعة الا نظوا لك في ان يقال من جملة احواله ذاته  
 كونه مفار الممكنات وهو يعلم ذاته بذاته على ما في علمه في احواله  
 وفي جملة احواله كونه مفار الممكنات في نفسه علمه بذاته علمه بالممكنات  
 واحتمال ان العلم باحد المتباينين لا يتصور العلم بالمتباين الا فلا  
 في بيان كنه علمه بالممكنات حضورا بان يقال ان الممكنات باسرها  
 معلومة له في لذاته في غير اشتراح صورة في غير انظوا علمه بذاته علمه  
 بل ذوات الممكنات بانفسها موجودة في علمه في الازل بوجودها  
 على ما سبق بيانه ومع باعتبار وجودها الاجزالي عين علمه في مقتضى  
 عليها باعتبار كونها موجودات بالوجود الخارج ومعها باعتبار الاول  
 مستند اليه في بالايجاب وبالاختيار الثاني بالاختيار قال المحقق  
 الطوسي في شرح الاشارات في كنه كنهه بالممكنات حضورا باحواله  
 لذاته كالاختصاص في ادراك ذاته الا صورة غير صورة ذاته التي هو بها  
 كذلك لا يحتاج في ادراك كنهه في الممكنات الا صورة اخرى غير  
 صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر ذلك في نفسه انك اعلمت  
 شيئا بصورة تصور في نفسه فافهم صادرة عنك لا ما في ادراكك بل في ركن



ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تحتاج في ادراك تلك الصورة  
الاصورة في اقول ان كان ذلك كذلك في تلك الصورة كذلك  
ايضا بنفسها من غير ان يتفادى الصور فيك بل انما يتفادى في  
المعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط واذا كان كذلك مع ما يصدق  
بما ذكره غيرك هذه الحالة فان تلك الحال العاقل مع ما يصدق عليه  
في غير مدخله غيره فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط  
في تفعلك اياها فانك تفعل ذلك في غير اشراخ صورة مع انك ليست  
بمحل لابل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة  
لك الذي هو شرط في تفعلك تلك الصورة حتى لو امكن حصول  
تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصول التفعل في غير حلول  
فيك فاجتنب اليه بالعرض لا بالذات ومعلوم ان حصول الشيء في  
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء في كونه كذلك  
فقال المكي القائل في ادراك تلك الصورة الا صورة اخرى فانما  
اول منه في عدم الاحتياج اليها فان المعلول الذي انتم للعاقل  
القائل لذاته حاصلة في غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها في غير ان يكون  
مع حاله فيه وادان قدم كذلك فان قول قد علمت ان الواجب في عاقل  
لذاته في غير تفاسير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار  
المعتبر من بان يكون ذاته عاقل باعتبار معلوما باعتبار كماله وحكمته ايضا  
ان ادراكه ذاته علمه لا ادراكه لمعلول الاول لان ادراك ذاته عين  
ذاته وذاته علمه لذاته المعلول الاول فيكون ادراك ذاته علمه لا ادراكه  
لمعلول الاول فاذا حكمت بكون العاقل مع ذاته وادراكه لذاته شيئا

واحدا

واحدا في الوجود في غير تفاسير ذاته فاحكم بكون العلولين ايضا في ذات  
المعلول الاول وعقل الواجب اياها شيئا واحدا في الوجود في غير تفاسير  
يقضي بكون احدها في ذات المعلول الاول شيئا للواجب به والا في  
اي عقل الواجب اياه متفراغا في الواجب به وكما حكمت بكون التفاسير  
في العلولين اعتبارا بمحضها فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فان  
وجود المعلول الاول هو نفس تفعل الواجب اياه في غير احتياج  
الاصورة متناقة كخبرة ذات الواجب به في كونه معلوما لغيره لان  
الوجود العقلي تفعل ما ليس بمعلول لانه المعلومات لم يحصل  
فيما هو تفعل الواجب به ولا هو وجود الاول هو معلول للاول والواجب  
كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية عما هي عليه في الوجود  
حاصلة فيها والاول الواجب به تفعل تلك الجواهر مع تلك الصور  
لا بصور غير ابل باعتبار تلك الصور والجواهر وكذلك الوجود  
على ما هو عليه فان لا يوجب غيره متفادى في غير غير ذلك  
في المي الا انه اذ كان في كنفه كنفه علمه بالمكنه في كونه الشيء  
الواحد قائل او قائل للشيء واحد وتكون الواجب محلا للمعلول لانه  
المتكثرة جدا في كونه كذا في كونه كذا واعترض عليه في وجود الاول ان ما ذكره  
اشوا في ان العاقل لا يحتاج في ادراك ذاته الا صورة آية ممنوعة  
فان الصورة العقلية القائمة بذات العاقل في صفات ذاته والذات  
مع جميع صفاته جاذبة عند نفسه غير غائبة عنه فلا يحتاج الا صورة  
غير صورة ذاته بخلاف المعلول الاول في ان بعض صفات الواجب  
حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضور المعلول الاول عند نفسه ايضا



فيكون ادراك الواجب لذاته سلفا لادراك المعلوم الاول فكان قياس  
ادراك ما صدر عنه على ادراك ذاته قياسا مع الفارق فان قيل ان  
المعلوم الاول وان لم يكن من صفات الواجب لكنه صادرة عنه فيجوز  
ان يكون حاضرا عنده قلنا لا يصح ادراكه لانه لا يستلزم حضوره الصادر  
عنه المصدر وانما يستلزم نظوره بوجه لو كان اختياريا والافضل ان  
نصوره ايضا الثانية ان قوله واذا كان حاكما مع ما يصدر عنك  
بشأنه غير كسيرة الحالة في ظنك كحال العاقله ممنوعة ايضا لان  
تفعل تلك الصورة بنفسه في غير احتياج الا صورة افوز بنفسه  
الصدر حتى يقال ان اذا تفعل النفس تلك الصورة بنفسه مع ان  
صادرة عنها بشأنه غير ما قبله ولا ان لا يحتاج العاقل في تصور  
عنه لذاته في غير ما قبله في صورة افوز بل تفعل الصورة انما هو  
بعلاقة الكل او بعلاقة الكل مع الكل مع الصور وتلك الصورة  
لما كانت حالة في النفس لم تجز في تفعل الصورة افوز والكل  
للمعلوم الاول في الواجب فيجوز ان يحتاج في تفعل اباه  
الا صورة افوز فكان هذا ايضا قياسا مع الفارق الثالث  
ان قوله ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة مشروطا بمؤ  
ايضا لانه يجوز ان يكون شرط التفعل احد الامرين فيكون التفعل  
ذات العاقل او وصفه وكلاهما متفقان في المعلوم الاول فانه  
ليس الواجب لا وصفه الرابع ان قوله ومعلوم ان حصول  
الشيء لفاعله كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لفاعله ان اراد  
ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون

للفاعل

للفاعل او كونه فلا يكون دون حصوله للقابل فليس كونه لا يظهر  
منه ان مطلق الحصول للشيء المحرر كان في الادراك لم لا يجوز ان  
الحصول للقابل والحصول للفاعل متماثلان في الحقيقة وتكون  
في الادراك الحصول للقابل دون الحصول للفاعل وعدم كونه  
حصول الشيء لفاعله كونه حصولا لغيره دون حصوله لفاعله  
او كونه حصول الشيء لفاعله اقوى في مفعل الحصول للغير حصوله  
لفاعله انما يفيد لو كان الغير في الادراك مطلق الحصول لغيره  
دون خصوصية الحصول للفاعل وهو ممنوع والحاصل ان يجوز  
ان يكون مفهوم الحصول للشيء امر عرضيا بالنسبة الى ما صدق  
عليه من الحصولين وبذلك المعية في الادراك احد الموضعين  
لا الا في قولهم من كونه مطلق الحصول للغير الذي هو الخارج حافلا  
في خبر الموضع الذي ليس بمعية في الادراك حصول الادراك وان ارد  
به ان حصوله للفاعل كونه معلما ليس دون حصوله للقابل في ذلك  
فممنوع لان الحصول للقابل نفس الغم دون الحصول للفاعل  
لما ليس ان قوله اذا حكمت بمعية العنتين شيئا واحدا فاحكم بمعية  
المعلومين ايضا واحدا حكما اذا المعلوم الاول بالاعتبار الثاني  
التي لا تميز عليه في الخارج بل عليه في الخارج عنه للمعوية الثالثة  
التي تميز في الوجود على ما تقرر في الحكم باستلزام اتحاد العنتين  
اتحاد المعلومين تحكم ان في ان الفعل بتفعل الواجب صور  
الموجودات الكلية والجزئية بعامة حصولها في الوجود العقلي  
وتفعل الواجب تلك الوجودات العقلية مع تلك الصور في العلم الواجب







ذان تلك الصفة الموجبة لشيء العلم والقدرة والارادة ان كان الصفة  
 ٩١ بل يلزم ان تلك الصفات الوجودية وان كان له ان يلزم الرجوع  
 بل يلزم لان ذاته متماثلة لشيء الذات فاختصاصه بصفة ذاته  
 ترجيح لا ترجيح واجيب بان لا يلزم ان ذاته متماثلة لشيء الذات  
 بل هو متماثل لها بالحققة فيجوز ان يفتقير لذاته الاختصاص بالمر  
 فلا يلزم الترجيح بل ترجيح ويرد عليه ان يقال فليجوز ان يفتقير  
 لذاته بغير العلم والقدرة والارادة بل حاجة الا صفة اخرى بوجوب  
 هذه الصفات والسمع وهو صفة قديمة فائدة بدنية متعلقة  
 بالمسموعات والبصر وهو صفة قديمة فائدة بدنية متعلقة بالبصر  
 عند جمهور المتكلمين في الاثر بدنية وغيرهم خلافا لكثير من بعض علماء  
 ولكلما فانهم ذهبوا الى ان السمع والبصر عبارة عن العلم بالسموع  
 والبصريات عند جمهورهم فلو كانا حادثين راجعين الى العلم  
 لا قد يمين راثنين على العلم كذا في الواقع وشدة التجديد كمن المقدم  
 من شدة المقاصد ان رجاها الى العلم ليس مذهب اكثر من لازم  
 لمذهب حيث قال المشهور في مذهب الاشاعرة ان كلام السمع والبصر  
 صفة مفارقة للعلم الا ان ذلك ليس لازما على قاعدة السمع والبصر  
 في الاحساس من ان العلم بالمحسوس يكون ان يكون مرجعها الى صفة  
 العلم وهو السمع على المسموعات والبصر على البصريات انتهى  
 ولا يخفى عليك ان لازم المذهب ايضا اخراج الناقون بوجوب  
 الاول انها تانر الحاسة عن السموع والبصر ومنه وطان تانر  
 وكلها محالان في حقيقة فليكن لانها كذلك في حقيقة العلوم

لا يحصل

لا يحصل ان لنا الامقارنا للثبات ولا يلزم منه كونها نفسا ثابتة  
 او مشروطين به وتوسم ذلك في حقيقة لكن لانها كذلك في حقيقة  
 ايضا فان صفاته في مخالفة بالحققة لصفاتها الثابتة ان ثابتا في العلم  
 في الازل بدون المسموع والمبصر فيه فوجوب خبر المعقول قلنا ان  
 انتفاء المتعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا  
 فان خلوها عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءها في ذلك  
 الوقت فان قيل قد ثبت ان هذه صفة متعلقة بالمسموع والمبصر  
 زائدة على العلم فليكن صفة متعلقة بالمسموع والسموع خبر العلم لا ادراك  
 قلنا قد اختلفت فيه عدها سائر بانه والارادة وسائر صفات المشية  
 عندنا خلافا للكرامية فانهم جعلوا المشية صفة واحدة ازل لثبوتها  
 ما شاء الله بانها حيث تحدث والارادة صفة حادثة مقدرة تقدير الارادة  
 فان قيل قد تفرقة كذا الفقه الفرق بين المشية والارادة عندنا  
 فانهم قالوا لو قال لا امرانه شئت طلاقا بيقع الطلاق اذا نوى  
 ولو قال اردت طلاقك ونوى الطلاق لا يقع وعلموه بان المشية  
 تنبئ عن الوجود لانها مأخوذة من الشيء وهو اسم الوجود عندنا فكان  
 قوله شئت طلاقك وجدة ويجابد ان الشيء ابقاءه كلفا في الارادة  
 لانها لا تنبئ عن الوجود لانه في اللغة طلب والطلب لا يقتضي الوجود  
 احب بان هذا الفرق انما هو في صفة العباد واما في صفة الله  
 فلا فرق بين المشية والارادة لان ما شاء الله كائن التبعة وكذا  
 ما اراده لعدم عجزه بخلاف العباد واعلم انه لا خلاف في انه في مريد  
 واما الخلاف في معنى ارادته وحدونه وقدمه فقال جمهور المتكلمين

في الازل  
 المشية



صفة قديمة فانه يذانه في موجب تخصيص احد طرفي المقدور ونقول  
 عند نقلها اذ لا بد لنا من تخصيص احد طرفيه بتخصيص والعلوم والقدرة  
 وغيرهما الصفات كانت قد قسيت ان الارادة وقالت الكراميه  
 انها حادثه فانه يذانه مع وهو باطل لانها في قيام الحادث يذانه في  
 وقالت معتزلة البصرة انها حادثه فانه بنفسه لا محل وبطلان طار  
 لانها في قيام الصفة بنفسه وقال البغداديون منهم ان ارادة تفعل  
 عبارة عن علم به او كونه غير مكره ولا ساه ولتفعل غيره عبارة  
 عن الامر به وقال ابو الحسن منهم انها عبارة عن علم بتفعل الفعل  
 وسمي الداعية وهو ايضا باطل لان الداعية مقدم على الارادة  
 وقال الحكماء انها عبارة عن تمثيل جميع العالم من الازل الى الابد في  
 علمه لا ينعى او فانه المرتبة الغير المتناهية التي يجب ان يكون  
 ان يقع كل موجود في واحدة من تلك الاوقات ويسمونها بالقياسية  
 الازلية التي يقتضي افاضة وجود العالم على هذا الترتيب المتناهي  
 وهذا قول بالاجاب وقد بطلناه والكلام لا خلاف في انه  
 متكلم وانما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحديثه لان هناك قياسين  
 متعارفين احدهما يتبع قدم كلامه وهو ان كلامه في صفة له وكل  
 ما هو صفة له قديم فكلامه قديم وثانيهما يتبع حديثه وهو ان كلامه في  
 مؤلف عن المؤلف والاصوات وكل ما هو كذلك حادث فكلامه في  
 حادث فاضطر وان قدح احد ما وينبغي الا في ضرورة امتناع اجتماع  
 التخصيصين فافتقدوا الجواب مقتضاها الا اربع فرق فالحاشية قالوا  
 كلامه في فوق وصوت بقديم يذانه في وان قديم حتى قال بعضهم بطل

او ناديا

او ناديا بقديم الجذر والعلفان فهم محو القياس الاول وقد حووا الثاني  
 بمنع كبراه والكراميه وافقوا الحاشية في ان كلامه في فوق وصوت فانه  
 يذانه في لكنهم قالوا انه حادث بناء على كونهم في قيام الحادث يذانه في  
 فهم محو القياس الثاني وقد حووا الاول بمنع كبراه والمعتزلة قالوا كلامه  
 في فوق وصوت بقديم يذانه في بل قائم بحسب الاجم كاللوح المحفوظ  
 او كجبرائيل اولي ان الرسول ومع كونه في متكلما عندهم كونه  
 خالفا للكلام في بعض المحال لما في قام به الكلام به بناء على عدم كونه  
 في قيام الحادث يذانه في فهم محو القياس الثاني وقد حووا الاول بمنع  
 صغاره وجمهور اهل السنة قالوا كلامه في ليس جنس كونه في الاصوات  
 بل هو معنى قائم يذانه في قديم منافي للكون والافاق كانه في الماضي  
 والطفولة به امر زمانه وتجبر بدل عليه بالعبارة اذا عيبره بالقر  
 فقران وبالسريانية فاجبر وبالعبرية فتوربه فالاجتماع في  
 الالفاظ دون المعنى فهم محو القياس الاول ومنعوا صغرا الثاني  
 ولا عبرة للكلام الحاشية والكراميه لظهور بطلانها وينبغي السراع  
 مع المعتزلة وهو في التحقيق راجع الى اثبات الكلام النفس وتقبله  
 فان من الجائز لا اثبتوه قالوا انه كلام الله في قديم قائم يذانه في والمعتزلة  
 لا نفوه وحصر الكلام في اللفظ مطلقا في حقا وفي حقه في  
 قالوا ان كلامه في لفظ مؤلف من الاصوات والحوادث والحاشية  
 فملوا حادثا وان مدلول اللفظ الدرسميناه كلاما نفسيا  
 ليس بغير العلم في الحاشية والارادة في الامة والكراميه في النسخة في  
 وافقوا في اثبات الكلام النفس يقولون بقديم ايضا واجه المعتزلة



بوجوده الاول علم بالضرورة من الدين ان القرآن هو هذا المؤلف  
من الحروف المسموعة المفتحة بالتحديد المستفاد من قوله فقد  
الاجماع الثاني ان ما استشهد به من انفس و الاجماع من خصوص  
القرآن من كونه ذكر او بياض لا مفرد اسموعا كحفظنا بحرا  
مفصلا الا الايات والسور مشروحا كل هذه الحواشي انما يصدق على  
هذا المؤلف الحادث لا على المعنى القديم فكلنا في الحواشي  
انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله حقيقة بطريق التثنية  
اللفظ على هذا المؤلف الحادث وهو النفاذ في غير عاتق الاصوات  
والفقرات والقراء والمه ترجع تلك الحواشي التي هي خصوص الحروف  
وسان الحوادث وما وقع في عبارة بعض المتأخرين من انما هي  
فليس فيها انه غير موضوع له بل معناه ان الكلام في التحقيق وانما  
هو النسخة وسمي اللفظ المؤلف بالكلام انما هو باعتبار الالتماس  
عليه فلا نزاع لهم في الوضع والسمي بل في اثبات الكلام النسخ  
فانما ان الوجدان لا يقولان في علمنا بل انما يقولان في علمنا  
الفاظ ليس يقدم الالفاظ المركبة من الاصوات والحروف ولكن لا نقول  
بل نقول نحن انما نحن اطلاق اللفظ كلام الله ولفظ القرآن على  
اللفظ ليس في حقيقة الله بل في خلق الله في اطلاق اللفظ  
بمعنى صفة الله الثالث ان كلامه في لو كان اربابا من الكتب  
في اخباره لان الاخبار بطريق المعنى كثيرة كلام مثل انما ارسلنا  
نوحا وقال موسى وعيسى وغير ذلك وصدق بيقين سبق وقوع التثنية  
ولا يتصور سبق على الازل اربعة انه لو كان اربابا من الامم لكانوا

والنهر

والنهر بلا منزه والاجبار بلا سامع والنداء والالتفات بلا مخاطب  
لان كلامه شمولي ذلك كله واللو اربابا باطله فكلنا ان كلامه الازل  
ليس باحد ولا حال ولا استقبال ولا امر ولا نهى ولا خبر ولا نداء  
وانما يصير احد هذه الاف امما لانزالها كالتعليق بغير فام بذات  
اسم في الازل اخبار غير ارسال نوحا وقول موسى وعيسى  
مطلقا وذلك الاخبار موجودة اربابا في ابد اقبل الازل  
كانت العبارة الدالة على انما نزل نوحا ويقول موسى وعيسى  
وبعد الازل وصدقوا في القول فلهذا انما ارسلنا نوحا وقال موسى  
وعيسى فالتثنية في الحقيقة لفظ الخبر لا اخباره الفاعل في التثنية  
فان قيل وجود المقسم بدون احدا في محال فكلنا الا انه  
في المقسم والاف في الحقيقة واما والاف في الحادثة كالتعليق  
كما نحن فيه فيجوز فيه وجود المقسم بدون الالف في وقد كانت  
غير اربعة انما في محال هو الخطاب الا المردوم حال عدمه واما  
على تقدير وجوده بان يلزم طالبا للفعل منه سلكه فلا عين  
فيه فيجوز في ذلك خبر تقدم ولده الذي احبته الصادق  
بانه سبيله وكان في خطاب النبي عدم ما وامره ونواهيهم  
كل مكلف بولده الى القبلية واستندت في ثبوتها به لا خلاف  
في كونه في متكلم ومعنى التكلم في قام به الكلام لانه اوحده ولتوسم  
اخر على ما روي في القصة لانه يبين البطلان ومخالفة للوقوف للغة  
لان معنى الضارب في ما قام به الضرب لانه اوحده فالكلام  
هو الفاعل بذاته في الجوز ان يكون هو اللفظ الحادث في الحال فيقال الحادث



بتدائه في فقهين ان يكون هو المفعول القديم اذ لما ثبت بطلان علمه كلام الله  
وهو الذي سمي بالكلام النفي القديم المعارض للعلم والارادة لكن اختلفت  
عباراتهم في تعيينه فقال بعض المحققين ان في يور وصيغة امر او هي  
او نداء او اخبار وغير ذلك كيد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي  
سميها بالكلام اللفظي فالنفي الذي كيد في نفسه ويدور في خلقه ولا  
يختلف باختلاف ما يختلف في عبارات كمالا وضاع والاصطلاحات  
ويقتضي التكلم حصوله في نفس السامع ليجري مجرى ما هو الذي سمي  
بالكلام النفي القديم المعارض للعلم والارادة وتوضيحه على ما قاله المؤلف  
الكتاب ان المفعول الذي كيد في نفسه لا يتغير بتغير العبارات  
ولا يتغير مدلولها في الوجودية الاولى فان قولنا زيد قائم وزيد  
ثبت له القيام والنصف زيد بالقيام الا غير ذلك بتغير العبارات  
واحد ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة بتغير الالفاظ  
فليس كذلك المفعول الواحد المسمى بالكلام النفي وحده بغير مدلول  
الاول للفظ والخاص ان الكلام النفي صفة فائنة بنفس التكلم في وجوده  
فبما وجوده انما هو كعدمه والارادة مفارقة لها لا وجودا طلبا  
بمعنى ان صورته حاصلة عند النفس كاشرا للمفارقة ضرورة  
ان الوجود في نفس التكلم اذا قال صلوا هو طلب الصلوة لا صورة  
ذلك السطر كصورة السماء عند تعقلها وكذا الوجود في ذاتها اذا قال  
زيد قائم هو النسبة القائمة للزينة لا صورته والذات هي انما هي  
براطونية وخفية وقد يطلق الكلام النفي على المعاني الاول والالفاظ  
التي هي ما يقال للفظ والاصطلاحات في معناه في تعيين الكلام النفي

اللفظ النفي

ان لفظ النفي يطلق نارة على مدلول اللفظ واقر على الالفاظ  
بالغير فالشيء الاخرى ومن تبعهم كما قال الكلام هو المفعول النفي في الكلام  
بمعنى ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما الالفاظ  
والعبارات فانما يسمي كلاما محال لانه على ما هو كلام حقيقة  
حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبهم كما قال الفقيه في كتابها  
ليست كلامه حقيقة عنده وهذا الذي فهمه الاحكام في كلامه لم  
مفاسد كعدم الفاعل من ان الكلام متباعد بين وقتي المحقق مع انه علم  
من الدين بالضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضته  
والنفي في كلام الله المحقق وكعدم لغة المفرد والمحمود والمحمود  
كلام الله حقيقة الا عند ذلك من اللفظ قد فوجئ  
كلام الشيخ عليه السلام ان المفعول هو المفعول الثاني فلو كان الكلام النفي  
عنده امرات ملأ اللفظ والمفعول جميعا فانما بذات الله تعالى وهو  
مكتوب في الصحاح مفرد بالاسم المحفوظ في الصدور  
والمكتوب غير الكتابية والمفرد غير المفرد والمحفوظ غير اللفظ  
وما يقال من ان الحروف والالفاظ متشعبة متغايرة فيكون خادما  
فلما يجوز قيامها بذات الله تعالى في جوابه ان ذلك الترتيب انما هو في اللفظ  
لعدم مساعدة الاله فاللفظ والترتيب والكتابة والقراءة  
واللفظ كما حادثة والمحمود والترتيب والكتابة والمحفوظ  
والفرد امر واحد قديم قائم بذات الله تعالى والادلة الدالة على حدوث  
يجب حكاية حدوث تلك الاشياء في المحفوظ والكتابة واللفظ والترتيب دون  
حدوث المحفوظ والترتيب المكتوب والفرد المحفوظ جميعا بين الادلة



وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه من افواجا بنا الى انه  
بعد انما لم يعرف حقيقة حال شرف العلية هذا المحل الكلام الشيخ اقرب  
الى الاحكام الظاهرة واعترض عليه وجوه الاول ان لزوم  
ما ذكره من المفاسد وهم فان تكفيره انكره ما بين دفع المصحف  
على كلام الله انما هو الاعتقاد من تحركات البشروا ما اذا اعتقد  
ليس كلام الله بل معنى انه ليس حقيقة قائمة بذاته بل هو لفظ  
وال على صفة القدسية القائمة بذاته في مخلوق له وليس محترقا  
البشر فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو من هذه الاشياء الستة  
وما علمه الدين ضرورة ان يكون ما بين دفع المصحف كلام الله  
حقيقة كحقيقة مخلوق له وال على صفة القدسية القائمة بذاته وهو  
الكلام الحقيقي لا معنى انه صفة قائمة بذاته في خلقا وجه لا لكتاب  
فتم الالفاظ لا ذكره في المحذور الثاني ان قيام اللفظ بذاته في  
بناء الشيء كونه قد لا يقيد الشيء والروا وال معنى لا راجع الى  
الى اللفظ فان كثرة الالفاظ مشوقة واللفظ لا غير مشوقة  
والتجارب عنه ان قيام اللفظ بذاته في انما بناء الشيء لو كان معنى  
الشيء رفع الكلام القديم وليس كذلك بل معناه انقطاع تعلقه  
بالكلمة والكلام القديم القائم بذاته في يجوز ان يتقطع تعلقه  
بالكلمة لانه يقتضيه الحكمة الالهية مع قيامه بذاته في الثالث  
ان من هذا الشيء ان كلامه في واحد ليس باحد ولا حال ولا استقبال  
ولا امر ولا نهي وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال في التعلقات  
وهذا لا يقصد على الكلام اللفظي لان اللفظ لا يخلو عن احد هذه الاقسام

وما يقوم

وما يقوم بذاته في لسر كذلك والجواب عنه انه ان ارد اللفظ  
المرتب الالفاظ الذي نحن بصدده لا يخلو عن احد هذه الاقسام ممنوع  
بل هو اول المسئلة وان ارد ان اللفظ المرتب الالفاظ الخارج لا يخلو  
فتم لكنه لا ينفك الرابع ان يكون الحروف والاصوات قائمة بذاته  
من غير ترتيب يفتي الالفاظ الاصوات مع كونها اعراضا سبالة متو  
بوجود سبالة فيه وانه سقطه وكما سب عنه لان ان ما يقوم  
بذاته في الحروف الغير المرتب في قبيل الاعراض السبالة في سبيل  
وجودها سبالة لجواز ان يكون القائم بذاته في مخالفا بالحقيقة  
لا يقوم بل في الفارسي الخامس ان الفرق بين ما يقدم بذاته وبين  
ما يقدم بالفارسي من الالفاظ باجماع الالفاظ مرتبة في الفارسي وعدم  
اجتماع كذلك في ذاته في ان اوجب اختلاف هذه الحقيقة الواحدة  
فلا يكون القائم بذاته في من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم  
بذاته في وما يقدم بالفارسي حقيقة واحدة والتفاوت بينها  
انما يكون بالاجتماع وعدمه الذي هو من عوارض الحقيقة الواحدة لمزم  
ان يكون بعض صفاته الحقيقية محال للصفات المخلوقة في الجواب  
عنه نعم ان الفرق المذكور اوجب اختلافها في الحقيقة وقوله قد لا يكون  
القائم بذاته في من جنس الالفاظ ممنوع لجواز ان يكون الترتيب والتعاقب  
الخارج في خواص الالفاظ القائمة في ذاتها دس ان سئل  
ان لا يكون فرق بين قيامه وطلوع النفس الا في الالفاظ والالفاظ  
عنه ان مقصوده ليس في الترتيب الوضع والحسنة السابقة الى اللفظ  
الكلمة كلمة بذاته ولا تتم الدلالة على المعاني الوصفية بدون الالفاظ











بالمكلمية الازلية كما انه متكلم فيه فذهب الاشعر الى انه متكلم في الازل  
 مستدلا بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وذهب اكثر المتأخرين  
 الى عدمه واستحسنه ابن الهيثم لا يمان مع المكلمية لابرارها  
 نفس الخطاب الذي يتضمن الامر والنهي كاقولوا للمشركين ولا تقولوا  
 الزنا لان معنى الطلب يتفق للخطاب بكلاما فسمي والطلب داخل  
 في الكلام القديم الذي به كان البارئ متكلما فكذلك الخطاب  
 بل انما يراد به اسماء معني اخلق فخلقك مثلا ومعنى وما تملكك  
 وافراده وحاصل هذا عرض اضافته خاصة للكلام القديم باسمه  
 وافراده بلا واسطة مفادة ولا يخفى في انقضاء هذه الافة  
 بانقضاء الاسماء ويمكن ان يقال بغيره كشعر بان الذرانية  
 الاشعر هو المكلمية والتكليم بمعنى افراده الامر من الدين ذكرها في  
 السابرة بانه ان التكلمية والمكلمية كلاهما خفوا ان في الكلام  
 لكن باعتبار من فالشكسية والتكليم ما خفوا منه باعتبار قيامه  
 بذات البارئ فيكون صفة لا انفكاكا واما المكلمية والتكليم فهما  
 ما خفوا ان عند الاشعر في الكلام القائم بذاته في ايضا لكن باعتبار  
 تعلقه ازا بالكلف بناء على اصله جواز تعلق الخطاب اذ لا  
 بالمعدوم الذي سيجد فالمكلمية التي اثبتها الاشعر هو المكلمية  
 بمعنى تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم والمازلية للم  
 يجوز وان تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم نفوا المكلمية منها  
 المعنى وفرة والكلمة في قوله تعالى وكلم الله موسى بالاسماع فان قيل  
 تعلق الخطاب بالكلف قد ينقطع بوجوه الكلف غير اهلية التكليف

يموت وكيفية ذلك ان قد بالما انقطع اجيب بان التقطع هو تعلق  
 التخيير وهو حادث واما التعلق الازل المتصور فلما ينقطع  
 وهو صفة قائمة بذاته بضرورة ان صفة الشيء لا يقوم بغيره وفيه  
 روع العترة قدسية وفيه روع الكرامة ليس من جنس روع  
 والاصوات روع الخطاب والقوان كلام الله به غير مخلوق  
 وفيه قال انه مخلوق فهو كافر الله به وعليه ينبغي ان يكون منقول من  
 مناظرة ابي حنيفة يوسف ستة اشهر ثم استقر رايها على ان  
 من قال بخلق القوان فهو كافر والا فلا نزاع في كون الالفاظ المخلوقة  
 المسموعة مخلوقة فانه في ولا في اطلاق لفظ القوان على ما اتفق  
 بطريق الاشتراك بينها وبين الكلام النقي واما النزاع في اثبات  
 النقي ونقيته مع ما ذكرناه واختلفوا ايضا في ان لفظ القوان  
 وكلام الله هل هو اسم هذا المؤلف القائم باول سان اختاره  
 الله به في نفسه من ان جبر انزل او الرسول حتى ان ما في قوله كل من  
 يحكم مثله لا عينه او هو اسم له لا في حيث نقيبين المحل فيكون واحدا  
 بالنوع وبغير ما في كل احد عينه لا مثله وروى عن المتقدمين ان  
 هو اسم مجموع كتب لا يصدق على البعض الاحزاب او اسم  
 للقدر المشترك بين الكل وكذا في النزاع عن الثاني في كل منها  
 فان قيل فليح هذا كل واحد من اسم كلام الله به وبغيره حقيقة  
 وكذا اذا اراد به المعنى الازل القائم بذاته به وارتد بسامع فيه  
 من الاصوات المسموعة وبغيره اظاهرة فاجب اختصاصه بغيره بانه  
 كليم الله به فكيف فيه وجه احدا طريقة ان الاشعر ان موسى عم



سميع كلامه الزمان بلا صوت ولا في اصلا على خلاف العادة كما  
 في الاخرة ذاته في بلا كيف ولا جهة بناء على اصددهم من ان الروية والسماع  
 يكون ان يتلفا على موجود حتى الذوات والصفات والكلام  
 النفس موجود وثانيتها وهو طريقة به منصوصا لما نريد في نفسه  
 انه سمع في جهة بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا  
 حاصله انه في اكرم موسى عزم فافهمه كلامه بصوت نواخله  
 في غير كماله خلقه وبذلك يار على ان سماع الكلام الذي في حجاب خلقه  
 لانه ليس في تعلقات السماع هذه كما هو في تعلقاته عند الشهور  
 لكونه امر موجودا في رايه في قوله وكلم الله موسى انه اسمع كلام  
 لموسى ولم تكن المسوعة عند الانوار هو النفس بلا صوت وعقله بالانوار  
 هو الصوت الغير المكتسب للعباد والذات على الكلام النفس وثانيتها  
 انه سمع بصوت في جميع الجهات على خلاف العادة وثانيتها حصول العلم  
 وبالجملة ان قولهم ان المكتوبة في كل مصحف والمفرد بكل ان  
 كلام الله في اعتبار الوحدة النوعية وقولهم انه حكاه في كلام  
 وما نزل وانما الكلام هو المخرج في ان الملك في اعتبار الوحدة  
 الشخصية وقولهم ان كلام الله ليس بملوك ولا قائل بلسان او  
 ولا حال في مصحف اوله في اعتبار كونه عبارة عن الحق النفس  
 القائم بذاته في وقولهم انه مخلوق في اعتبار كونه كلاما عظيما  
 الا في اوله والادلة الشرعية كلها في الكتاب والسنة والارواح والقبول  
 راجعة الى النفس القائم بذاته في اوله الحكم الالهي في وقت ان الكتاب  
 راجع الى النفس القائم بذاته في السنة راجعة الى النفس القائم بذاته في

والارواح والقبول راجعة الى النفس القائم بذاته في السنة راجعة الى النفس القائم بذاته في  
 الفاسدين والتكوسن وهو مبدأ احوال المعنوية والعدم في  
 الوجود وما وقع في عبارة بعض مشايخنا في نفسه في كون احوال  
 المعنوية في العدم الى الوجود فهو من غير المسامحة ومرادهم مبدأ  
 الا في احوال الا في احوال احوال اعتبار لا يحقق له في الخارج فلا يكون  
 صفة حقيقية ثم هو من غير سبب قديم قائم بذاته في مختلف اسماؤه  
 وبنكته انواعه في اختلاف الانوار فمن حيث حصول المخلوق في  
 خلقا وتخلقها وما يتفق منه خافا ومن حيث حصول الارزاق  
 سمي رزقا وترزقا ومن حيث حصول النور سمي نورا ومن  
 حيث حصول الحياة احياءا والغير ذلك والكل راجع الى التكون والكون  
 وليس كل منها على تقاضيه صفة حقيقية زائدة على التكون  
 كما قيل لان فيه تكثيرا للقدرة جدا فان قيل سلمنا اننا راجعة الى  
 التكون وان التكون عبارة عن مبدأ الا في احوال لا نفس الا في احوال  
 لكن لا سلم انه ذلك المبدأ غير القدرة لم لا يجوز ان يكون عين  
 القدرة كما قاله الاشاعرة قلنا ان اثر القدرة عندنا ليس التاثير  
 بل هي المقدور والفاعل فلا بد لنا من مبدأ التاثير وهو التكون وما وقع  
 في كلام المشايخ من ان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة فهو قول  
 منكر للتكون لا قول مشايخنا الماتريديين فان قيل لم لا يجوز ان يكون  
 للقدرة تعلقان احدهما من جهة الوجود المقدور والثاني من جهة  
 كما قاله الاشاعرة فلا حاجة الى مبدأ التاثير غير القدرة قلنا قد طبق  
 العقل والنقل على انه قادر ومكون ولا بد لكل منهما من مبدأ الانفاق والقدرة



مبدأ القادر لا غير فلا بد للكون من مبدأ اول والكون لا يكون ان لم يكن  
هو القدرة باعتبار تعلفها التام لانه المقدر في الانشاق بالمشيق  
هو نفس المشيق منه مع قطع النظر عن الخفيات والاعتبارات والقدرة  
في نفس الامر لا يصح مبدأ الا لا قادر فلا يكون الكون الا الكون فيكون مقادير  
للقدرة بالذات كذا وان المراد بالكون هو المفعول الذي كذا في المثال  
وبه يتبين ان غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد انفعول بعد هذا  
المفعول هو الموجه اليها ولا يضر فيه كذا ان الموجه قد يابل يوجد  
في الواجب النسبة الا قدرته وادائه ايضا فانها مستند الى ذاته  
المتصفة بالكون والابحار بطريق الايجاب فلا بد من مبدأ الابد  
ولو ايجابا وهو المراد بالكون فلا يضر القول بانه عين القدرة  
بالذات على ما راعه الاشاعرة وهو ان الكون في نفسه مبدأ الا في الخارج  
صفة الله به ضرورية ان اثبات المشيق ينظم الانشاق بالمشيق منه  
ازلية لا متناه في تمام الوجود بذاته في ولاه لو كان حادثا قابلا  
بكونه الا قبله من النسب واما بدونه فينضم استغناء الحادث فيكون  
وهو محال فان قيل يجوز ان يكون كون الكون عين الكون فلما  
جعل التام في عين الازن والمضاف عين المضاف اليه غير مفعول لا يقال  
ليس المراد بالعينية هو الا كما في المفهوم في وجه غير مفعول بل  
عدم الزيادة في الوجود الخارج كما يقال في عينية الوجود لا يقال  
انه مفقوض بفناء الاعراض فانكم ما جودتم العينية بهذا المعنى فبما  
حتى زعمتم الا القول بجود الامثال الخ لعل هذه الحجة لا يقال  
انها ان ما ذكرتم في نقد جود الكون في الزمان استغناء لا في الازمان

ان لواحقا

ان لواحقا كونين على تقدير حدوث الكون او كونه لم لا يكون ان لم يكن  
نفس الكون في حيث انشاق الازمان وقبامه بذاته متعلقا بالازمان  
نفسه ثم بوجوده مع الازمان ولا محذور فيه الا لزوم سبق ذات الشيء  
مع وجوده وانما وان كان مقارنا زمانا وذلك جائز فلما هذا القول  
بالعينية وقد عرفت جوابه على ان هذا متعلق لا يضر للعلل لان وقوع قدم  
الكونين زمانا وقد عرفت في الثاني والى اجاب عن قول الاشاعرة  
ان الوجود بالقدرة في القدرة وعنه قولهم ان الكون سببه علة خارجة  
وانه امر اعتباري شرعي فيجب عن قولهم بان الكون لو كان  
فرض ازلية الكون ضرورة امتناع التام فيكون الازن كالضرب  
بدون المضروب فقال متعلق بالكون وقت وجوده يعني  
لان ان الكون لا يتصور بدون الكون وان وزانه ورائه الضرب  
مع المضروب لان الضرب اصافة لا يتصور بدون المضروب كالحل  
الكونين الذي ادعيه فانه حقيقة حصة في مبدأ الاضافة لا نفس  
ولا يحق ان ازلية المبدأ لا يستلزم ازلية الكون وانما يستلزم ازلية  
ازلية الاضافة في الخارج في القدم اذ لا يتصور الا في بدون  
الخارج كالضرب بدون المضروب على ما نقول انه لو كان عبارة  
عن الخارج فازلية لا يستلزم ازلية الكون ايضا لانه لا كان ازلية  
الوجود الا زمان وجود الكون لم يكن هذا من انشاق الازن في الموضع  
في شيء ولم يكن كالضرب مع المضروب ايضا وانما بدونه فيكون الكون  
المراد في الاعراض الغير الباقية فيتم لان لزوم ازلية الكون  
على تقدير ازلية الكون كبقا وان القول بتعلق الكون في قول طرقة



او القديم بالانتماء وجوده بالغير والحادث بخلافه وفيه نظر لان هذا  
 والقديم بالذات على ما يقول به الحكماء ما عند المتكلمين فالحادثة  
 بالوجود بدانية ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث  
 الزمانى لجواز احتياجه الى الغير في وجوده وانما بدوانه على ما قاله الحكماء  
 فيما ادعوا قديمه من الكليات وكذا في صفات الله تعالى ان تعلقه بالتكوين  
 ليس تعلقا بالغير ثم لا يستلزم الكثرة والاضطرار ان التكوين  
 عين الكون مستند مع انه لو كان غير فان كان قدما لم يزل في  
 العالم وان كان حادثا لم يزل في العالم احاط به قوله وليس عين التكوين  
 لانه عندنا عبارة عن الكبريا القديم على ما تقدم وغير المكون الى ذاته بغيره  
 وعندكم عبارة عن الفطر وهو الابد والافعال ليس عين المفعول  
 ولانه لو كان عنه لم يزل ان يخلق الكون مكنونا بغير ضرورة انه  
 يكون بالتكوين الذي هو عينه فيلزم ان يخلق قد باستغناء عن العالم  
 وان لا يكون الخالق تعلقا بالعالم سورانه اقدم منه وقادر عليه  
 غير تاييده لانه يكون نفسه فلا يجمع القول بانه خالق العالم لانه  
 محيى كونه قادر على كونه مستلزم كونه خالق له وان لا يخلق الله مكنونا  
 للاشياء الا ما في المكون الا في مقام به التكوين والتكوين اذا  
 كان عين الكون لا يقوم بذاته نوعا والكل باطل ولذا قال المتأخر  
 بطلان ذلك بعينه الفطر مع المفعول ضرورة ان يخلق لا فاعل ان  
 بطلان الحكماء محلل بغير النزاع فانه في قول التكوين عين المكون  
 اراد ان الفاعل اذا خلق شيئا فليس هناك الا الفاعل والمفعول  
 واما الحق الذي عبر عنه التكوين والاشياء دون اعتبار كجمل

في العقل نسبة الفاعل الى المفعول ليس من حقيقا مفاعيل للمفعول  
 ولم يرد ان مفهوم التكوين هو عينه مفهوم المكون حتى يلمح الى  
 المذكورة وهذا كما يقال ان الوجود عين في الخارج بغيره ان ليس  
 في الخارج للماهية كحق ولما رخص المسح بالوجود كحق في  
 حتى يكتفى اجتماع الفاعل والمفعول كالجسم اسودل الماهية لو  
 كحققت في الخارج فتكون هو وجوده فانه لكونها متباينين في العقل  
 بمعنى ان للعقل ان يلاحظ احدهما دون الاخر فلا يتم ابطال هذا  
 الامر الا بالاثبات ان تكون الاشياء وصورها غيرا لربها  
 يتوقف على حقيقة حقيقة قائمة بذاته في معاينة القدرة والتحقين  
 ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدورة وقت  
 وجوده اذا نسب الى القدرة بسمي كماله واذا نسب الى الفاعل  
 للكون والتكوين حقيقة التكوين كذا الذات كحقيقة تعلقته  
 بوجود المقدورة وقتها ثم كحق كحق صفة المقدور  
 خصوصية الافعال كالترتيب والاحياء والامانة وكذا وجوده  
 الحكم الى التكوين منها ما ذكره اقول فيه كحقيقة وجوده الاول في  
 محي فعلها المكون تكون محلا بالمواظاة ولم يسمع ذلك من احد الثناء  
 ان جعله عين المفعول وانه الفاعل يحكم اول شي في الخارج غير الفاعل  
 والمفعول بسمي التكوين وانه مفاعيلها في المفهوم فلا بد بطلان  
 عين احدهما دون الاخر فيكون الثالث ان ما ذكره انما يدل على  
 ان التكوين والمكون لا يتباينان في الخارج وهذا لا يفي في صحة كحق  
 عين المفعول في الخارج لو ان يجوز صدق عدم التباين بان يكون التكوين



معدوما في الخارج ويزيد على المكون في نفس الامر على ما صرح به في شرح  
 في غنية الوجود مع الالهية بهذا المعنى الرابع انه كل لا بد لا تضاد بالكون  
 اسم فاعل من المبدأ كذلك لا بد لا تضاد بالكون اسم فاعل من المبدأ  
 وكلا لا يلحق القدرة باعتبار تعلقها بالشيء من مبدء لا تضاد بالكون  
 على ما ذكرناه كذلك لا يلحق باعتبار مبدء لا تضاد بالكون والكون  
 اذا كان عين الكون كالتبنيات فلا يلحق ان يكون مبدء لا تضاد  
 بحجج المفارقة كما في مفهوم فالاول في توجيه كلامهم ان يقال ان زيادة  
 ما يتكون في قولهم المتكون عن المتكون هو ان المتكون لا يكثر اما  
 بذكر المصدر وزيادته الاثر في توجيه ان اثر المصادق في غير المتكون  
 والايجاد في نفس المفعول بل هو حال في المفعول كما في التفتق وضع  
 فان اثره في حاله في المكون والقول والمصروع بخلاف  
 الكون فان اثره هو عين المتكون لا امر حال فيه بناء على ان الوجود  
 عين الموجود بالمعنى المذكور عند الاثر فلا تارة الا هذه التكنة  
 قالوا المتكون عين المتكون لكن لا يلحق قولنا اننا انما نزيد على  
 ردا عليهم لان الوجود عين الالهية في الواجب والممكن عند  
 من اننا ايضا على ما سبق نعم يلحق على مذهب مذهب الزيادة الوجود  
 على الالهية لانه لا يكون اثر المتكون هو الوجود لا الكون الموجود فيه  
 بناء على ان الالهية ليست بمفعول وانه اس ما يتكون الذراد عينه  
 وحده الكون وخطاب كمن اس الذراد عينه في قوله في وادق  
 امر فاما بقوله كمن فيكون عبارة عن سرعة التصور اخلفوا  
 في ان وجود الاشياء ان تعلق بالكون الذراد عينه او خطاب كمن

او بهما

خطاب كمن

او بهما معا قد به ابو منصور المتأخرين واجابه الا انه بتعلق  
 وخطاب كمن مجاز عن سرعة الاجاد وسره عنه على الله في وبتسلك  
 قول ولا كلام اصلا وانما وجود الاشياء بالكون الذراد عينه واد  
 كمن مجاز عن سره في الاجاده يعني انه لو كان في قدرة الشرا كذا  
 بهذه الكلمة المعجزة اما كان الاجاد عليهم في غاية اليسر فيكون  
 الاجاد العالم على الله في اسرته ذلك وقالوا في تفسير قوله واد  
 قضى امر فاما بقوله كمن فيكون انه لم يرد به انه خاطبه بكلمة  
 كمن فكان بهذا الخطاب لانه لو جعل خطبا فاما ان يكون خطبا  
 للمعصوم فيوجه به الخطاب او للموجود حين وجبه وكلامها  
 محال لان اما الاول فلا يستلزم الخطاب بالمعصوم لعدم تصور  
 فهم الخطاب في المعصوم فيكون عينه واما الثاني فلا يستلزم كقوله  
 لما صرح انما راد به بيان انه اذا اراد كمن شي واجاده يكون  
 سره عنه بلا لفظ وتكلم في ذهاب الاثر واجابه الا ان وجود الاشياء  
 متعلق بخطاب كمن وانه حقيقة في الاجاده يعني ان الله في  
 اجاد راد به في كمن الاشياء ان يكون خطاب كمن فاذا اراد  
 شي يقول كمن اي احدث في شئ عقيب هذا القول لكن  
 مرادهم الكلام ان زلة القائم بذاته في لا الكلام اللفظ المركب من الالهية  
 وحجج لان حادث فيحتاج الى خطاب او فيفسد ولا فيحتاج  
 الحادث بذاته في فان قيل ان ما يتعلق به هذا الخطاب اما معصوم  
 او موجود وكلامها محال لان كما تقدم واجيب انه معصوم وتوقف  
 خطاب الكون على فهم الخطاب ممنوع وانما يتوقف عليه الخطاب على



لا التكوين بل توقف الخطاب التكويني منوع ايضا ان يكون ان يتعلق  
 الخطاب التكويني في الازل بالعدم على معنى ان لا يتحقق الوجود  
 ما هو بالصورة وقت وجوده وقبل ان الكلام في الازل لا يتحقق  
 حتى يخرج الاخطاب منهم واعلم ان هذا العقل منهم من يرى ان  
 التكوين عندهم امر اعتباري وعين المكون فلا يوجب ان يتعلق به  
 وجود الاشياء فان لم يتم والافلا لکن عرفنا ان غيرهم وقالوا ان الكلام  
 في الازل دور ان وجود العالم بصفة التكوين وخطاب كن معا  
 واعتبر من عليه ان الوجود اما ان يتعلق بكل منهما مستقلا فيلزم  
 نوارد الفلتين المتعلقين على معلول واحد متحقق وذلك اقل  
 وليس كذلك فيلزم ان يكون البارز متحققا في ايجاد الوجود ذلك  
 ما ظهر ايضا وحيث بان لا يلزم لزوم افتقاره الى الغير كيف وان اراد  
 بالامر بها هو الكلام الازل في العالم بذاته به وهو من صفاته القديمة  
 وليست غير الادرار والقدم والبقاء ليست صفة حقيقة  
 زائدة على ذاته اما الادرار فلا تارة غير علمه في خلاف الاشياء  
 فانهم قالوا انه صفة مقابلة للعلم متمسكين بادراك الشم والرواق  
 والشم لان كمال وضده نقص فوجب انضافه به تلك الادرار كانت  
 زائدة على العلم لكن على ما يليق به في نفي الانضال بالاحكام والذات  
 والا لا ولهذا اتفقوا على ان اطلاق لفظ الشم والرواق والشم  
 عليه به ولا انضافه بالكون في خواص الاحكام وذهب الماتريديين  
 واكثر المتكلمين الى نفيه وارجاعه الى العلم لان صفاته في انما يوفق  
 بالسمع وبذلك افعاله عليه كمن لو لم تكن تلك الصفات لم يكن ان يكون

فقد

فعله فلك الادرار كانت ليست كذلك لان افعاله لا يتوقف عليها <sup>طية</sup>  
 علمه بتعلقها به ولم يرد بها السمع واما القدم فلا تارة غير علمه بدانية  
 الوجود عندنا فيرجع الى السلب خلافا لاشياء عدة فانهم قالوا  
 انه صفة وجودية زائدة مثل القدم والقدرة قلنا لو كان كذلك لزم  
 ان يكون كذلك القدم قدم فيحصل للقدمية وذلك لا يتحقق  
 بكونه والما كان حادنا مسوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة  
 لازمة لا يتصور انفاك موصوفها غيرا فاذا كانت مسوقة بالعدم <sup>واما البقاء</sup>  
 كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القدم وذلك لا يتصور <sup>واما البقاء</sup>  
 في عبارة غير عدم انتهاء الوجود عندنا خلافا للشعور واكثر احواله  
 فانهم قالوا انه صفة زائدة على ذاته كالعدم والقدرة مستند ليس بانه  
 باق فلا بد من البقاء كماله العالم وانفاذ لانه ليس السبب والافلا  
 وليس عبارة غير الوجود بل هو زائدة على العلم لان الوجود متحقق في  
 ان الحدوث دون البقاء بل بعد وجوده فلك لا يلزم ان يجدد الانفاذ  
 بصفة متحقق كونها وجودية كحدوثه في البقاء بالاربع مع اللوات  
 لجواز الانضاف بالعدميات ايضا يجوز ان ينصف بالبقاء في  
 عدم انتهاء الوجود والانضاف بالبقاء يرد المصنف كافي في اشتقاق  
 البقاء منه ولان ما ذكرتم منقوض بالحدوث لانه لا بعد ان كان  
 في ان الحدوث كما ان البقاء حصري بعد ان لم يكن قلود ما ذكرتم  
 في البقاء على كونه وجودا بالما كان الحدوث ايضا كذلك لان العلم بعد حصوله  
 كالوصول بعد العلم في الدلالة على الوجود في الجملة فيلزم التمسك بالحدوث  
 الوجودية ضرورة ان الحدوث حادنا مع انكم معترفون بان الحدوث ليس بالما



واجتج احكامنا بوجوده اعدائه لا يعقل من البقاء الاستمرار الوجود ولا  
 سور الوجود من حيث انسابه الا ان الزمان الثاني وثالثا ان الواجب  
 لو كان باقيا بالبقاء الذي لنفسه ذاته لما كان واجب الوجود لذاته  
 لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يتناول  
 ابدأ وانما الثبات ان البقاء لو كان صفة ان ثبته زيادة على الذات فانه  
 لما كانت باقية فان كان لا بقاء فنقل الكلام اليه فيسلب البقاء وبقي  
 بزم قيام المفعول بالحق وما باطلان وان لم يكن له بقاء كان العالم بلا علم  
 باطل فان قيل باق بقاء هو بقاء فلا يتسلسل قلنا في يجوز ان يكون  
 ذات البارز باقيا بقاء هو بقاء وعالمنا يعلم هو بقاء فلا يتسلسل زيادة  
 الصفات اصلا فان قيل ان بقاء بقاء ذات البارز او غير نفسه انه محال  
 لما مر في الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفسه اذ لم يثبت محاليتها  
 فيجوز ان يكون بقاء الوجود وقلنا يتسلسل بقاء صفات الصفات  
 من العلم والقدرة فانها باقية بان مع ان بقاءها بنفسها فبذلك قيام  
 بالحق فان قيل ان العلم وغيره من صفات البارز باق بقاء هو بقاء  
 ما وجه الاستدلال بان ثبت قدم الصفات وبقيتها واشتبع الباق  
 بلا بقاء وكونها باقية بقاء تزايد لا محالة قيام المفعول بالحق ثبت ان كلامنا  
 باقية بقاء هو بقاء فكلما كان العلم مثلا صفة للذات بقاءها عالما بقاء  
 لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء لا بقاء لنفسه ايضا  
 ولم يكن العلم صفة لنفسه فبذلك كونه عالما ولا بقاء له بقاء للذات فحق  
 بقاء كونه باقيا بقاء علم قلنا بزم ان بقاء الذات عالما ما هو بقاء والعلم  
 باقيا ما هو علم وهو باطل اللهم الا ان يقال المحال بقاء الشيء عالما ما هو بقاء او باقيا

ما هو

والمستشابهة

ما هو علم وهو العلم للذات وليس بقاء له والبقاء للعلم والبقاء  
 وتسمى بقاء لقوله في بقاءه فوق ابديةهم هذا من وجه في بيان التشابه  
 اعلم انهم اختلفوا في ان الراجح في العلم هل يعلمنا وهل المستشابهة  
 او لا فذهب عامة السلف واخياره عامة الماتريديين الى انه لا حظ  
 لاحد في ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله مع اعتقاد حقيقة  
 المراد عنده وقالوا يجب الوقف على قوله لا اله الا الله لا يعلمنا ولم  
 الا الله فيكون قوله والراسخون بآياته من الله تعالى بالان والتمسك  
 وذهب عامة المتأخرين من الكشاعة والمعتزلة الى ان الراجح  
 يعلمنا ويلهمنا وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لما رواه  
 ان هذا يدعي والاضلال بعد ان نزل السلف بتكميل بطونهم  
 المتشابهة في اثبات مناهجهم الباطلة من اثبات الحسنة  
 فاضطروا الى الزامهم وابطال مناهجهم فاحضوا الى انهم لم  
 ولهذا قيل من ذهب السلف سلم ومن ذهب الخلف احكم والمراد  
 بالناس من الذين اختاروا الخلف وفوضوا الى العلم الله هو  
 انما هو من التفصيل والافاننا وبل الاجمال ما لا خلاف في لزوم  
 بين المؤمنين فانه لا يمكن حمل النصوص على مناهج الحق سبحانه  
 من الجسم والجوارح والافعال والتجزي ولم يجر ابطال الاصل بالحق  
 مع ورود الشرح بوجود عدم دركنا حقيقة الوصف لا كيف حملوا  
 على المجاز من الصفات لا كيفه واعتقدوا ما ورد به الايات  
 والاحاديث المشهورة مع اشترطها بما يوجب طواها وان لم  
 نقابلها فيفوض علم الا الله وهذا ما لا خلاف ان الله الواحد







للقطع بان المدلول المطابق للخالق مثل ذاته الخلق وهو العيني  
 قبل فعل هذا لا يقع لهذا النزاع لانه ان اريد بالاسم هو اللفظ الدال  
 على غير المسبح بالانفاق وان اريد به المدلول الاعم على ما قاله الكثر  
 ينقسم الى الالف والكلام المذكور في الانفاق وان اريد به المدلول  
 المطابق فلكونه بالانفاق فلهذا النزاع لفظيا واجمليا لا شك  
 في مناهة هذا الا ان الاسم قد يطلق ويراد به مدلوله كوزيد قائم وقد  
 يراد به لفظه كوزيد اسم وعينه الاول قد يراد به نفس ما بينه وبين  
 كونه الحيوان جنس وقد يراد به بعض افراده كوخانة اسان فهذا  
 الاعتبار وفيه التشابه الفعلي للاختلاف فصار محلا للنزاع  
 ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا بد فيه من النزاع لفظيا اعلم  
 انهم اتفقوا على ان دلالة الاسماء على المسماة والانفاظ على المعاني  
 بالوضع المناسبة بينهما ثم اختلفوا في تعيين الواضع فذهب  
 الستة الى انه هو الله في وضع المعاني ثم اختلفوا في تعيين  
 في طريق التعليم فذهب الكثر واصحابه الى انه على الهم بالوضوح  
 ادم عليه السلام او بخلق الاصوات في الاجسام واستماعهم بها  
 او بخلق علم ضروري بانه بعضهم والمختار هو الاول لانه هو المقادير  
 في تعليم الله له لعماده ولقوله به وعدم ادم الاسماء الى الانفاظ لانه  
 على المعاني اسما او فعلا او حرفا وقال ابو منصور الكاشغري واصحابه  
 ان التعليم بطريق خلق الاصوات في جسم غير مفاد وبطريق خلق علم  
 ضروري غير مفاد لان حصول العلم ضروري بالابدانية او بالحواس  
 ومعرفة ادم عن اسم الاشياء بالبدنية ولا بالحس والاعرف بالملكة

انها

ايضا استغناءهم ادم عن البدنية والحواس السنية وكذا بطريق الوحي  
 غير مفاد ايضا لان الوحي ينزل الملك واسمه في العلم الاسماء بالملكة  
 كلهم فيراد ادم عن لقوله به انبؤني باسماء هؤلاء الاله ولا تخفص  
 الملكة ببعضهم غير ملكة الوحي فطريق التعليم بالاسماء بانفاذ المعنى  
 في قلبه ان اللفظ الفلاني يدل على المعنى الفلاني بلا واسطة لفظية وهو  
 معلوم عند الاغنياء مع التوجه واحوال اسباب العلم بخلاف خلق العلم  
 الفوقاني فخصه **ب** رتبة الله به بالاخبار في  
 الاقوة بمعنى الالكشاف التام الخاص بحجته البهر مشرقة في الرواية العامة  
 والكان وارسان صورة في المرتبة في العين والاضال الشفاخ كانه  
 في العين بالمرتبة على ما هو العادة في رتبة الاجسام لا بمعنى الالكشاف التام  
 العلم اول نزاع لاحد في حصول هذا الالكشاف في النزاع في الالكشاف  
 بالمعنى الاول فيجوز ان يراد به رتبة الله في رتبة في رتبة في رتبة  
 فواهم بان يراد بقتضار على ما هو الله الرواية عاده والافاقون  
 بروي ربه في الجنة لجميع احوالهم البدنية على ما نص عليه في قوله او  
 بجميع احوالهم على ما ذهب اليه البعض جازة قطعا بمعنى ان العقل  
 اذا خلق وطهر لم يحكم بامتناعها لم يفرق بين علم الامتناع مع ان الله  
 الامتناع في ادم فقله البرهان والحق في عينية النفس والعقل اما العقل  
 وهو محتار في منصور الكاشغري واصحابه في قوله به حكاه في موضع  
 رب ارني انظر اليك فليكن نزاع ولكن انظر الى البرهان استغناء عن  
 نزاع والاحتجاج به وجوب الاول ان موسى علم سائر الاله ولو امتنع لاسا  
 لانه اما ان يعلم متفقا او بملكها فان علمه لكانه علمه فلا يلزم ضرورة في نزاع



وان جعلنا فاعلم ان الجوز على الله لا يمكن شيئا كمالا الثاني انه في علق الروية  
على استوار الجوز واستواره ممكن في نفسه وما علق على الممكن ممكن اذ لو  
كان ممسعا لزم إمكان صدق اللزوم بدون صدق اللازم وهو محال  
واعترض عليه بوجود الاول ان موسى لم يسأل الروية بل يجوز  
باعتبار العلم الضروري لانه لازم لها وكذا سئل ان الروية المطلوبة  
وقوله ان لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب علمية فيها  
بمعناه والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا انه اذا وضعت بالانقياد  
حدا ولا بعدل عن الظاهر الا به دليل ينافي وجوب حملها على الروية  
بل نقول حملها على العلم الضروري منتهج منها والارزاق لا يمكنه موسى  
عالم به مع انه مخاطبة والمخاطبة في حكم ان يرد ولفاظه  
السؤال للجواب لان قوله من ترائف في الروية لا العلم ضروري  
انما في ان موسى علم انما سأل لقومه ليعلموا امتناعه فيمنعوا  
طلبها بقوله من ترائف في الروية لا العلم ضروري لانه كان عالما  
بامتناعها فقلنا هذا الصافي في الظاهر فلا يصح ان يرد عليه  
ولان قوله ان كانا مؤمنين كفاية فقلنا ان الروية متنتفة فلا  
شك في وان لم يكونوا مؤمنين لم يصدق قوله ايضا في قوله من  
ترائف اخبار من الله في لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال  
ولم يسمعوا الجواب وعي النفير من ذلك السؤال علينا الثالث  
انه سأل لنفسي ان علم امتناعها عقلا لئلا يترك العقل بالنقل  
قلنا ان العلم لا يقبل التفاوت لانه صفة توجب تمييزا لا يكتفي بالقياس  
بوجه فلا معنى لطلب زيادة وانكره وعلى الثاني بان تعليل الروية على استوار

الجوز

الجوز اما حال سكونه واما حال حركته وكلما ما حاله والمعنى على المحال  
قلنا انه علقه عليه من حيث هو غير قيد حال السكون او حركته وهو ممكن  
اذ لو فرض وقوعه لم يزد منه محال لانه ولا استقرار حاله بل يمكن بان يحصل  
بدل حركته وانما الحال هو الاستقرار مع الحركة واما العقل وهو مختار في حركته  
واصحابه فانما سر الجواهر والاعراض فلا بد لشيء الروية من علمية مشتركة بينهما  
فهو الوجود او الحركة والامكان والاخيران باطلان ففهم الاول  
وهو مشترك بين الواجب سائر الرتبة فيجب ان يكون رتبة ايضا واعتبر قوله  
بوجود الاول انما لانه انما سر الجواهر والاعراض معا بل المراد هو الوصف فقط  
وما نريد في الطول والعرض مرجعها الى المقدار القائم بالجسم فيكونا في موضع  
قلنا ان القول بوجود المقدار القائم بالجسم على نفع في الذرات وركب  
الجسم البسيط واصوره وانما باطل على ما ذكره واد كان الجسم كليا لم يكن  
النفوذ في مرجع الطول والاعراض في سائر خصوصه ورجوعه الى  
الاجزاء المتناهية في سائر في فروع الطول والعرض في رتبة ملك  
الاجزاء الجوهرية بعينها الثاني لانه احتياج في الروية الى العلم لا باعتبار  
علم الامكان والامكان مدعي فلا يحتاج الى العلم قلنا انما يرد بقوله في الروية  
ما يمكن ان يتعلق به الروية لا ما يؤثر فيها ولكن في احتياجها الى التعلق  
والتعلق لا بد وان يكون موجودا لان الروية في الاعراض الموجودة في المكان  
واجبة نقلها ورو من الدليل السبع بالحجاب رؤية المؤمن رتبة في النفوذ  
اما الايات فكثيرة منها قوله في وجوده بوضوح في رتبة ظاهرة واما  
الحديث في قوله ما رواه البخاري من قوله انكم تسرون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر  
واما الاجماع فلان الامة اجمعت انظر ظهور المحال فيس على وقوع الروية في النفوذ



ويعلم كون الانية والحديث على ظاهرهما ومن هذا الاجتماع بفيد اليقين  
 واجتمع الخالفون بان الرؤية مشروطة بكون المرئ في مكان وجهة ومكانة  
 من الارض وثبت ساقية بين ما تحتها لما في عانة البعد والتمسك بكل  
 ذلك كحال في حقيقته قلنا هذا قياس القالب على ان هذا مع الفارق  
 فلو كان سدا وبفوقه نفع لا نذكره الا بجملة قلنا بعد شتم لعمري  
 الا بجملة الاستغراق والعدم السلب لا السلب الوجودي وهو لا يترك  
 هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئ انه  
 لا دلالة فيه على عدم الاوقات والاحوال وهو الملائكة كذلك  
 وببعض الاشياء الا انهم لا يرون الله في الآخرة واستدلوا  
 عليه بهذه الآية بانها عامة حصص منها المؤمنون فيقضي على عمومها  
 في غيرهم وكما انهم يرونه على ما ذهب اليه الكثر من اصحابنا  
 وكذا الخلاف في مؤمن الجبر والامؤمنات بهذه الانية فغيرها  
 ثلاث مذاهب احدها انهم لا يرونه لفصله عن الدنيا والثانية يرونه  
 كالؤمنين والثالثة يرونه في الاعباد فقط والاعباد والكل في الدنيا  
 فلا يرونه الا لانفاق وامانة الدنيا حالة البقعة فلا حتى قال الهاميه  
 ان من ادعى انه راس به بقية يدين البصر فهو كافر واختلف  
 اصحابنا في حق شيئا عدم فعال بعضهم اننا وقف به بقية  
 كلمة الاسرار وبعضهم منهم والاكثر على الاول واختلف في المنام  
 استحال ابو منصور المازني واکثر اصحابه والفاخر السلفي  
 منسكين بان المرئ في المنام مثال وهو كحال في الله وحواره اكثر  
 الاشياء حتى ادعى الفاضل عياض منهم الاتفاق على الجواز منسكين بان يبين

في الآخرة

مطلق  
 الا حقا في رؤيته الله  
 في المنام

في الآخرة من ان الله جاز ان يقع في المنام ايضا وقال في الدرس  
 فاصح ان ان اسكنت فيه احسن قلت لم هو الحق اذ لا فاطح من الطريق  
 والمستند من العقائد التي يطلب فيها اليقين وما روي عن ائمة وغيره  
 في انهم راوا ربهم في المنام صراة كثيرة فليس ثبات منهم واعلم  
 انهم اختلفوا في حقيقة الرؤيا فقال جمهور اهل السنة انما ادراك  
 بخلقه الله نفع في قلبه ثم كما خلقه في قلب السقطان ويجعله علما  
 على امره بخافه او قد خلقه ويقر بمنه ما قال ابو منصور المازني  
 ان الله يعلم ما هو كذا يوضح الرؤيا على المحل المدرك من النائم فيمثل  
 صور المحسوسة تارة كصورة تلك الصور المحسوسة امثلة موافقة لما يقع  
 في الوجود والعينه وتارة كصورة امثلة لما في غير محسوسة وذلك لان  
 ان يقدر مراد الجبر خلق الادراك بواسطة الملك وقامت الانية  
 والعقيدة ان الرؤيا جبال باطل اما العقيدة فلو علم ان الادراك  
 مشروط بالمقابلة وانبات الشاع وتوسط الهواء الا غير ذلك الزو  
 وهذه الشرط مفقود في حالة النوم فلا ادراك له اصلا فيكون  
 حيا لا محضا واما الاشياء فلا منهم وان لم يشترط ذلك فيكون  
 الا انهم قالوا النوم ايضا الادراك فلا يكامله صلا قلنا لا نعم ان  
 الادراك مشروط بكون الشرط ولكم في شروطين عادية كقولنا خلق  
 عنها وان النوم انما يصاد لما في محله الادراك لا لما لا يكون محله  
 المدرك من النائم لا كلمة النوم فلم يجمع الادراك والنوم في محل واحد  
 ولكل صرحان النوم ايضا ادراك النفس الناطقة بواسطة العقل لا بالحواس  
 فلا يكامله وادراك النائم بالنفس بواسطة العقل والحواس كيف وان الله

مطلق  
 الا حقا في رؤيته الله  
 في المنام



يقصر عنه بدن النائم وقت النوم ثم يرسل الله عند اليقظة على ما  
 في تفسير قوله مع الله بنو في النفس حين موتها وان لم تمت في منازلها  
 فيمك التي قضت عليها الموت ويرسل الا في الاجل الذي قد سبق  
 للنائم نفس لا تعقل ولا حس حتى يدرك باليد يدرك بخبره مدرك  
 في قلبه لا يعرفه النوم اصلا فلما تقاد بين النوم وادراك  
 النائم وهذا هو المراد بما في القدر من ان الروح باق في مكان  
 للروح غير ادراك العقل والحواس وقد ورد في الصحاح ان  
 الروح الصالحة في ذمة سبعين في ذمة النبوة وهو عام للانبيا  
 وغيرهم لعدم تخصيصهم فانقول بان خيال باطل باطل وبور  
 على رصده عند انه يخرج الروح عن البدن في النوم ويقتل في  
 في الجسد فتدرك سر الروح فاذا انتهت من النوم عاد الروح الى الجسد  
 باسرع في لحظة ومثله قالوا ان ارواح الاموات والاحياء  
 تلتقي في المنام فتتعارف فانه فاذا اراد الرجوع الى جسده  
 انكر ارواح الاموات وارسل ارواح الاحياء ولا علم لها  
 بكنه حقيقته مع اختلافها في مقامين اجد ما في وقوع العلم  
 بكنه حقيقته في ذم مجرور كما تزدنيه الا انه غير واقع في الدنيا  
 لا للبشر ولا للملك لان المعلوم منه اما ان يكون كالوجود او سلب  
 كالوجود والقدم وغيرها او اضافات ككونه خاليا او صفات  
 دائمة كالعلم والقدرة ولا شك ان العلم بهذه الاشياء لا يوجد العلم  
 بالكنه والواجب على المكلف هو التصديق بهذه الاشياء لا معرفة كنهه  
 وفيه الاشياء الا في قوة استدلاله لو لم يكن ان يعلموا للشيء المكلف على ما ياتر

معلومه

معلومه وبانصافه بالصفاء فلما كفي العلم بالوجه واختلفوا فيها  
 في وقوع العلم بكنهه في الآخرة والاضحى انه لا يقع ايضا لان الروية  
 لا يقيد الكنه والواقع في الآخرة هو الروية وثابتها في جوارحه من غير  
 الحكماء يعجزون عن معرفة الصوفية مستدلون بان العقول الامارة  
 وذاتة في ليست بدنية او بالنظر وهو اما بالرسم فلا يقيد الكنه  
 او بالجد فيقتضيه التركيب وهو كما في حقيقة وجوده في الظاهر  
 مستدلون بان المدرك بالكنه ليس بمختص في البديهة ولا يكون  
 ان يخلق الله في علم ضروري بالكنه ذاته في شخص من الأشخاص  
 بلا سابقه نظر صلا وللعباد افعال اختيارية واسم على حالها  
 ملائمة او معصية وانهم ان لا خلاف في ان المؤمنين في افعالهم  
 الاضطرابية قدرة الله مع واختلفوا في افعالهم الاختيارية  
 فكانت للغيرية ان المؤمنين في قدرة الله في فقط واستدلوا عليه  
 بان قدرة العبد لو كان مؤثرا في فعله نرم اجتماع المؤمنين على قول  
 واحد في حصول قدرته في وكنان العبد على ما يتفاضل افعاله وكلها باطن  
 وقامت المعنوية ان المؤمنين في قدرة العبد فقط بلا اجاب منه كقوله  
 الحكماء واستدلوا عليه بالفرقة بين كون الرغش والمخاروة لولم يكن  
 مؤثرا مستقل في فعله لبطل التكليف واستحقاق المذم والذم والنوبة  
 والعتاب وبان في الافعال ما هو في فعله فلا يجوز صدوره من الله في قولهم  
 في العبد وقال الاستاذ ان المؤمنين في مجموع القدرتين على ان يؤثروا  
 في اصل الفعل واستدل بان قدرة الله في ذاته والوقوف بين يديه في  
 والمخاروة والوقوف في المقارنة القدرة بالقدرة لان اثره في فعله

مطلقا  
 في افعال العباد



مدح  
الانبياء  
اعمال القناد

وقال الشيخ وانما ان المفسر في قدرة الله تعالى مع مقارنته قدرة العبد  
بما لا يميز بينهما الا بهذه المقارنة في ما سمياد كسبا واختيارا في  
والاستدلال عليه بان قدرة الله تعالى شاملة والفرق بين ذلك المختار  
والمرتقى ضروري فلا بد من مقارنته قدرة العبد المختار في غير تميز  
منه والا لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد وبأن فعلا لا لزم الصدور  
فصل في اضطرارنا او جواز الصدور والاصدور وح ان لم يتوقف  
صدوره على ربح كحصد ورد عذبه بل فيصير عذبه بما يجد امر منه بل  
اتفاقيا وان توقف على مزج كذلك فلا يجوز ان يكون ذلك المزج  
منه والا لزم النسبة في المرتجيات ولو العبد موجد لبعض فعله كما قال  
المفسر في قوله تعالى في كماله لعل هذه لكونه مزجيا تاما فلا يكون العبد  
مختارا مستقلا فيه وكذا في الاتفاق اذ الا اضطرار والاتفاق لا يجوز  
باختيار العبد وتاثير قدرته وقال الفاضل الباقلاني واختاره جمهور  
الاشريين ان المؤثر في قدرة الله تعالى هو قدرة العبد ولكن قدرة الله  
تؤثر في اصل الفعل وقدرة العبد تؤثر في وصفه بمعنى ان قدرة  
العبد مدخل في جعل فعله طاعة او معصية لا بمعنى انه مؤثر مستقل  
كما قاله المفسر في هذا هو العقل المتوسط بين الجبر والقدر وهو الذي كسبنا  
والجواب في الجبر وجهان احدهما ان ما ذكره في الامر من انما يقوم  
حجة على المستعمل القائلين بتاثير القدرة بالاستقلال لا علينا ولا على الله  
وتأثيرها باطل لضرورة التوفيق بين ذلك المختار والمرغى وتكون  
بطلان التكليف والحد وان لم لان فعل العبد عنهم بمنزلة ذلك لانه ان يترك  
لا يحصر الجبر نعم الله تعالى لانها اما ان يتعلق بوجوده وفعل العبد  
لانما

لانما يتعلق علمه جهلا او بعد من فيمتنع لا متنازع تحلف مراده غير ارادة  
ولا اختيار مع الوجوب والامتناع فكذلك ان العلم ارادة مدخلا  
في جعل متعلقها واجبا او مستقلا لان العلم تابع للمعلوم لكونه صلا  
وحكمة عنه والارادة تابعة للعلم تابع للمعلوم لانه انما يبرر على وجه  
علم والمعلوم فيما نحن فيه هو الفعل المختار والترك الاختيار لان  
يعلم ان العبد الفاعل يفعل فعل فلاننا او يتركه باختياره فلا يكون  
واجبا فلا يكون واجبا يتعلق علمه و ارادته ولا متنازع كيف لا لو كان فعل  
العبد واجبا او مستقلا متعلقا لكان فعله لا ايضا واجبا او مستقلا  
يتعلق علمه و ارادته بفعله ايضا لان ما علم الله وجوده و ارادته ففعله  
في الازل كواجب علمه و ارادته فيه فينتج فيلزم ان يكون الله تعالى موجبا  
في فعله لا مختارا مع انه مختار فلا مدخل لشي من علمه و ارادته في جعل فعله  
واجبا او مستقلا جبره جهلا فان قيل مع الاختيار هو التمكن  
من ارادة الصدور حال ارادة انشي لا بعد لان بعد تعلق الارادة  
القدرة لاحد الطرفين كذلك الطرف ولا يمكن لارادة صدوره وان  
الحق متحقق في ذاته في النسبة الى ارادته لانه تملك في الازل ان يتعلق  
ارادته بترك الطرفين على البديل وان لم يتمكن بعد من يتعلقا وكذا  
متحقق بالنسبة لانه علمه لا يوجد شيئا قبل تعلق ارادته لان يتعلقها  
ارادته ولا يتصور القبلية والبعدي في الازل حتى يتصور الوجوب يتعلق  
العلم فيتعلق ارادته فلا يتصور الايجاب في ذاته في اصله كالحق في  
ارادة العبد فان تعلقا حادثة بعد تعلق علمه و ارادته في متحقق  
الوجوب في فعله فيتعلق ارادته به فلا يتمكن من الطرفين حال تعلق ارادته



قد يوجب فيه معنى الاختيار وكان تجبورا في فقهنا وان كان قد وادى  
 وان لم يوجب تجبورا في فقهنا لكن يوجب في حق العبد فكلما ان كان قد وادى  
 يتفقا ان بفعل العبد اختياره فلا يكون واجبا فان قيل في بعض  
 ففعله الاختيار واجبا فكلما الوجوب الاختيار لا ينافي الاختيار  
 بل بحقيقة فان قيل تفعل الكلام الا اختياره بانه في فقهنا وببر اختياره  
 لفعله في فقهنا بغير اختياره وان لم يلزم في فقهنا هذا من باب  
 الاشكال الثاني بان العبد مختار في فعله مضطرا في اختياره وهو غير  
 متوسط ولسنا في صدق ابطاله هنا بل في صدق ابطال الجبر المحض  
 وبخسبنا فيه اثبات الاختيار في فعله سواء كان تجبورا في اختياره  
 اولوا وابطال مذهب الاشكال سببا في فقهنا وبجواب عن المفسر في  
 من وجود الاول ان ما ذكره اولانا بقوم حجة على الجبرية ان الذين  
 لقدرة العبد اصلنا ولا على الاشكال والاثبات لان ان قدرة  
 العبد لو لم تكن مؤثرة لزم بطلان الامور المذكورة لان مدارا على قدرة  
 والاثبات لا على ما نيز لقدرة فلا يقيم حجة علينا ابطالنا فاعلم ان  
 والاثبات بل انما يقوم على الجبرية وكذا في الافعال وحسبنا على الاشكال  
 والمحكمة لا على الخلق والثاني والثالث ان القول بان قدرة  
 العبد لا يخلو اما ان سنزله نوارا على العبد المستقلين على معلول  
 شحفي او تخصيص قدرة الله ببعض الملكات وقد ثبت عدمه وبجواب  
 عن الاستدلال بوجوب احداهما ان اراد ان كلامه الهديتين مستقر  
 في الثاني على ما هو الفرض يلزم نوارا على العبد المستقلين وان اراد الثاني  
 بالاشكال ان يلزم التخصيص في قدرة الله لا يخلو اما ان لا يخلو بين

في كنه الرتبة والتميز لا باننا نيز لغير الفرق بفعل القدرة والوجوب  
 عن الاشكال في وجوه ايضا الاول ان ما ذكره اولانا من لزوم اجتماع  
 المؤثرين المستقلين انما يرد على المفسر لا علينا والثاني ان ما ذكره الثاني  
 منقوض بفعله في جوابه فيه بعينه مع خلف المدعي بان يقال لو كان  
 الله في موجد مستقلا في فعله فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف  
 ترجيح فعله على ترجيح كمال الفعل عنده وذلك المرجح لا يجوز ان يكون منه  
 والا لزم الله في المرجحات فيكون من الغير وكجب فعله في فقهنا  
 ان لا ينجو البار من تحت استقلاله فعله بل يكون مضطرا مع انه مختار  
 وان اجب عنه بغيره بان الله ليس فيه بان يقال ان حاصل الله ليس هكذا  
 انه ان لم يتمكن من تركه بل كان لا يزم الصدور يكون اضطرارا وان تمكن  
 من فعله وتركه فان لم يتوقف صدوره على ترجيح يكون انقضا وان يتوقف  
 على ترجيح كماله لا يكون ذلك المرجح من العبد والا لكان حادنا مختارا  
 الامر في فقهنا في المرجحات في فقهنا ان يتبين الامر في فقهنا وهو  
 ارادته في قطعها لنت في كمال الفعل عنده ذلك المرجح القديم لكونه مرجحا  
 نانا فلا ينجو العبد مختارا مستقلا في فعله بل مضطرا خلافا في فعل البار  
 فانه يحتاج الامر في فقهنا بغيره بغيره في الارزاق الفعل الحادث في وقت معين  
 وذلك المرجح القديم وهو ارادته في لا يحتاج الامر في فقهنا في لكونه قدرا  
 مستقلا ارادته في بالذات فلا يلزم ان يكون البار في مستقلا  
 في فعله فكلما في يلزم ان يكون فعله في هذا ارادته في قدرة من فعل العبد  
 فلا يكون مختارا مستقلا في فعله ايضا فان قيل انما يجب بارادته  
 واختياره فلا يلزم مصطرا فيه بل مختارا لان الوجوب الاختيار في الاختيار



فلمّا فعل العبد بختياره لانه نوع يريد فعل العبد بختياره  
فان قيل ان فعل العبد وان وجب بختياره ايضا لانه لا اختيار  
الا ارادة القدية قطعا لانه لا يكون مستقلا فيه بخلاف البارز لانه مستقل  
في فعله لعدم احتياجه الى مرجع في الغير فلمّا انه نوع وان لم يخرج في فعله الى مرجع  
الا ان ارادته مستندة لاداة بطريق اليجاب لا بطريق الاختيار فاذا  
وجب الفعل بالاختيار به نظر في اليجاب والاضطرار لفروقه وانما  
انما سلمنا ان صدور الفعل من العبد يتوقف على مرجع كغيره لكن لا ان  
ذلك المرجع لا يجوز ان يكون في العبد بل ان يكون اختياره الجازم  
وارادته الفاعلة من خارج وقوله في نقل الكلام الا ذلك المرجع وهو اختياره  
الجازم فان احتاج في صدور ردة العبد الى مرجع كذلك لم يلزم ان لا يلزم  
الترجيح بل المرجح قلنا في الشق الاول ولا يمنع لزوم ان لا يجوز  
ان يكون اختيار الاختيار عينه وعلى تقدير لزوم منع بطلانه لان الاختيار  
ليس من الامور الموجودة في الخارج بل من الامور الاعتبارية لا موجودة  
والاممعدومة والنسبة امتناع حائز وكذا الشق الثاني فانه لا يمنع  
بطلان الارزح لان المحال هو المرجح بل المرجح يفي بوجود الممكن بل هو  
وذلك ليس لازما لان الاختيار ليس موجودا في الخارج بل في الامور  
فيجوز للفاعل المحال ان يختار الوقوع مع من والاختيار والاختيار  
عند بل المرجح موجب لاختياره ووقوع الفعل كما في قدح العطش ان  
اذ لا يلزم منه وجود الممكن بل لا يوجد لعدم الوجود فيه فان قيل على هذا التقدير  
لانك ان اختيار العبد واداة امر ممكن وكل ممكن مستند الى الله نوع  
بالتدريج فكيف في القول باستناده الى العبد بل في التقديرين قلنا تلك القضية

الكلمة

الكلمة في الممكنات الموجودة والاختيار من الامور الاعتبارية فليست متعلقة  
بالخلق او بالخلق بل يتبع الوجود ولا وجوده فليست متعلقة بغيره واستناده الى  
العبد والمحال استنادا له موجودا الى العبد لا استنادا له غير اختياره فان قيل  
سلمنا ان الاختيار الجازم للعبد مستند الى الله لانه نوع لكن لا يلزم منه  
العبد مختار لان الفرض ان ذلك الاختيار الجازم هو المرجح الوحيد  
لفعله في الفعل عند قلنا الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار الرابع  
ان حاصر من غيرهم وخلاصة دليلهم ان العبد مختار في فعله مضطرا في اختياره  
لوجوب استناده الى الارادة القدسية قطعا للنسبة ولا يخفى فليكن ان هذا  
لا يتبع في الخلق وهو التوسط شيئا لان الاختيار هو اضطرار باختياره  
لكن فعله ايضا اضطرار بالان محو ومقارنته الاختيار والاضطرار للفعل  
وهو المسح كغيره لا يفيد شيئا في الخلق ما لم يثبت القدرة العبد  
واختياره فانه ما كانا اثبتنا المترتبة بل ولا يفيد شيئا في الخلق وان  
اثبتنا له فانه ما كانا ما لم يثبت الاختيار الى العبد كما استندوه اليه  
المترتبة لا الى الله بل الى الله انما اذا عرفت هذا فليكن  
البيان ما هو الخلق وهو التوسط بين الجبر والقدر ولا بد لنا من فهمه  
مقدمات حتى يتبين لنا ذلك الاول ان لفظة الفعل والمصدر قد  
يطلق ويراد به المفعول المصدر والفعل شيئا شبرا كاحداث كوكب وقد يطلق  
ويراد به المصداق الذي يرسم اثر الفاعل كما ذكره الفاضل مع المتحرك  
في الخارج والاول امر عديم لا وجود له في الخارج والارزح النسبة المحال  
وانما امر موجودا ثانيا ان كل ممكن موجود لا بد له من علته فانه  
كجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على ما يبرهن في محله الثانية ان

وكان من هذا  
ان ترتبة في افعال العباد



ما يتوقف عليه وجود كل ممكن ويكفي وجوده عندئذ لا بد ان يتقبل على امر لا  
 موجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي وذلك لان  
 جملة ما يتوقف عليه وجود زيد مثلا لا يمكن ان يكون قد بانها  
 والا لزم قدم زيد لأمرة المقدمة الثانية ولان وقت حدوثه  
 ان كان من تلك الجملة لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه  
 وهذا خلف وان لم يكن من تلك الجملة كان حدوثه في ذلك الوقت  
 رجحانا بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلايجاد وكلها باطلان  
 ولان ان تلك الحادثة بانها ما والا لزم ان تلك الجملة في طرف الفعل  
 بل يكون بعضا قدما وبعضا حادثا في ان لم يدخل في تلك الجملة  
 لا موجود ولا معدوم فكانت الجملة اما موجودات محضة او معدومات  
 محضة او مركبة منها والكل باطل اما الاول فلا يستلزم قدم  
 او انتفاء الواجب لوجوب استناد تلك الموجودات  
 المحضة الى الواجب قطعاً لئلا يفتقر احد الجذورين بالضرورة  
 لانه اما ان يدوم بدوام علته فيلزم قدم الحادث او لا يدوم  
 بل ينتفي فانتفاءه ليس الا بانتفاء علته فيلزم انتفاء الواجب  
 واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصح علة للموجود وانما  
 ان وجود زيد مثلا متوقف على احواله الموجودة بالضرورة  
 فكيف يكون جملة ما يتوقف عليه وجوده معدوما محضا واما الثالث  
 فلان علة زيد للحادث مثلا لو كانت مركبة منها لما كان وجود  
 جميع الموجودات التي يقتضيها وجود زيد يستلزم الوجود  
 ضرورة توقفها على تلك المعدومات ايضا لكن اللازم باطل لا تفرق عندهم

انه كلما

انه كلما وجد جميع الموجودات التي يقتضيها وجود زيد مثلا يوجد  
 زيد في غير توقفه على عدم شيء اصلا اذ لو توقف عليه لنتقضيه  
 عدمه ومثلا فاما ان يتوقف على عدمه السابق فيلزم قدم زيد ضرورة  
 دوام المعلول بدوام علته الثانية والثالثة فاما علة وجوده  
 اللاحقة بعد وجوده فعدمه اللاحق لا يمكن الا بزواله فاما يتوقف  
 عليه وجوده ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود علته  
 الثانية فذلك بحذاء الزايل اما ان يكون موجودا محضا فزواله  
 محضا او مركبة منها والكل باطل اما الاول فلا يستلزم انتفاء  
 الواجب لان الموجود المحض كسبب استناد الواجب قطعاً لئلا  
 فانتفاءه لا يلزمه انتفاء الواجب وهو محال فلا ينصور  
 زواله عن الحادث بزوال الموجود المحض واما الثاني فلان زوال  
 لا ينصور الا بزوال عدمه وزوال عدم وجوده لنتقضيه وجوده  
 بل يمكن فيلزم ان يكون وجود زيد بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه  
 من الموجودات موقوفا على وجوده بالضرورة توقفه على عدم  
 غيره الموقوف على زوال المعدوم الموقوف على وجوده كونه  
 خلاف الفرض لانه فرضنا وجود جميع ما يتوقف عليه الموجودات  
 واما الثالث فلما ذكرناه في الاول والثاني بعينه واذ ثبت بطلان  
 الكل ثبت دخول امر لا موجود ولا معدوم والرابعة ان البطلان  
 هو الرجحان بلا مرجح لا ترجيح الفاعل المتناهي احد المتساويين  
 بلا مرجح اذ لانه واقع كانه قد عطي اذ اعرفت هذه المقدمة  
 فاعلم ان الافعال الاختيارية للعباد بمعنى الحاصل بالمصدر على ما عليه النزاع حائلة



مجموع قدرة الله وقدره العبد يعني ان قدرة الله في مؤثره في اصل قدره  
العبد في وجوده لكن لا ينبغي ما قاله القدر في معنى ان قدرة العبد ضعفا  
وتأثيرا في جعل فعل طاعة ومعصية وذلك لوجوبين الاول انهم  
بالضرورة الوجدانية ان للعبد قصدا واختيارا في بعض افعال الحركة  
المختارة دون بعض كحركة المرفع ونعم ايضا ان ذلك القصد والاختيار  
لا يكون في وجود ذلك الفعل اذ لا يقع الفعل مع كنف القصد وسائر  
اسبابه التي في العبد وقد يقع في غير كنف الاسباب التي في العبد كجوارق  
العادة فقلنا ان فعل العبد حاصل خلق الله واختيار العبد ان  
خلق الله به عقيب صرف ارادة الماطر الفعل القدرة عليه والفعل  
بغير عادة وذلك الصرف هو الذي رسمناه قصدا وكسبا واختيارا  
في شيا وتزججنا في ذلك القصد والاختيار ليس بمخلوق فاسمع لانه ليس  
موجودا في مخلوق فاعلم امرضا في ليس موجود ولا معدوم ومشتد  
الارادة العبد وصار عنه بطريق الاختيار بان اختيار طرف القوة  
معنى الاختيار والاختيار عند بلانج اذ لا يلزم منه الاثر  
الفاعل المختار بدون المخرج وذلك ليس بحال الخيال الرجحان بل ان  
يغني وجود الممكن بما موجود وهذا لا يلزم اذ لا وجود للاختيار على  
انا نقول ان صدور هذه العبد يكون بطريق الايجاب بان يصدر عنه  
الاختيار باختيارا في موجد في شئ لزوم الشئ فيكون الاختيار  
الاختيار عنه وعدم تقدير لزوم شئ بطلانه لكونه في الامور الاعتبارية  
والثانية انا نعم بالضرورة ان للعبد ضعفا في بعض فعله كما في  
في الاختيارية وضعفه كالب في في امر لا موجود ولا معدوم داخل

في جملة

في جملة ما يتوقف عليه تلك الحركة لانه نفس تلك الحركة التي في الموجودة  
في الخارج لان ضعف الحركة الموجودة في الخارج اما ان يكون بالواسطة  
من العبد صلا او بواسطة امر موجود او بواسطة امر معدوم والكل  
باطل اما الاول فلان تلك الحركة تكون في الامور الموجودة في الخارج  
في وجودها عند تمام علمها لان الامور الموجودة لا يوجد في الخارج  
ما لم يوجد في علمها انما في تصور صنع العبد وتأثير اختياره  
فيها لان الوجوب ينافي الاختيار والفرق ان الاختيار للعبد في جملة  
ما يتوقف عليه فيقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار  
واما الثاني فلان ذلك الموجود الذي يكون الصنع بواسطة  
بوجوده بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد  
ايضا ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان  
عدمه سابقا فهو عدم لا صنع فيه للعبد وان كان عدمه لاحقا فهو  
على زوال وجوده العلم انما في الوجود وذلك جهزا ان كان امر موجودا  
كان واجبا للزوم استناده الى الواجب قطعا للشئ فيجتمع الزعم  
للعدم والارزاق انتفاء الواجب ان كان امر معدوم ما قدر العدم  
وجوده في امر في المقدمة الثالثة فليكن بواسطة وجود شئ ايضا  
وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب  
لا ذكرناه فيخرج في صنع العبد فحين ان صنع العبد لا يكون الا  
في امر الموجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة  
الموجودات المستندة الى الواجب والا يخرج عن صنع العبد فلم  
يبقى لضعفه في امر اصلا ولزم منه بطلان ما ثبت بالضرورة الوجدانية



ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الارتفاع والاياد الذي تحت وجوه الفعل  
عنده البته حتى يلزم ان يكون العبد موجودا في كل شيء وفاقا له  
لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اشتر للعبد في وجودها كوجود  
العبد وقدرته وادائه وسلامته الاله فليس ان ذلك الامر لا يجوز  
والا معدوم الصادر عن العبد امر لا يكون في وجوده والاشتر وهذا  
الامر هو المسيح بالكل والفعل حاصل به ويخلق الله في عقيقه  
بحر العادة ولذا قلنا والعبد كاسية اختلافه في مفعول  
على افعال وكيفية على ما حققه الشاخرة انه عبارة عن وجود  
مفارقة قدرة العبد للفعل وعلى ما حققه الشاخرة انه عبارة  
عن صرف العبد قدرته لا طرف الفعل وقصد اياه وهو لا يوجد  
والا معدوم بل هو في قبيل الاحوال وسنظر عاذا خلق الله في  
ذلك الفعل وقدرته عليه علة عادية في فاعله في هذا الاحوال  
ثابته عند الشاخرة كما قاله المختص في خلاف الاشور واجحابه  
فانهم يذكرون الاحوال ولهذا قالوا انما يحارون في افعالنا  
مفطورون في اختيارنا لان الاختيار لو كان في قبيل الاحوال  
عند وجوده لا يوجب الالف الفعل باضطراره او لا يجب استناده  
- الا الواجب حتى يوجب واجبا بل يجوز ان يصدر عن العبد كاشا  
الا الواجب بالذات لعدم وجوده في الكل من افعال  
العباد مفعي لما صدر بالصدر اختيارية او اضطرارية خيرا او  
بقية في نوعه علة وخلق الله الا حالف سواه فان قيل قد  
ذكره محكم ان من قال ان الاله ان خلق في كل شيء فقلنا انه من حيث هو متوقف

وهذا

وهذا به غير مخلوق لان مرجعه الى الكون ومن حيث انه  
لقد بقر وقبول في العبد مخلوق لانه من افعال القلب وقفا  
اي خلقه مع زيادة احكام فان قيل لو كان الكون بقضاء الله  
لوجب الرضا به قلنا ان الكون فقه لا قضاء والرضا انما يكون بالقضاء  
دون الفقه وقدره اي قدره في الازل قبل مجيئه الى الكون  
فان قيل لو كان الكل بالقضاء والقدر يلزم ان يكون الكل موجودا في كل  
قلنا الا ان لم هو الوجوب بالاختيار لان الفقه عليه هو الكون بالاختيار  
والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل كقوله وادائه  
لعموم ارادته على ما مر من اختلافه في اطلاق القول على الله  
بانه مريد الكون والفقه فذهب الى اقصاه الاعم جواز  
كما لا يجوز اطلاق القول بانه خالق الفردة ولنا في القادر  
مع كوننا مخلوقا له في وذهب غيرهم من المتكلمين الى  
الاجواز اطلاق الكل وقالت القدرية انه في مريد الامور  
غير مريد للمعاصي بل كاره له واستدلوا عليه بوجوده الاول انه  
لو كان مريدا له وقدر امره بالطاعة فالامر مخلوق ما اراده سقم  
قلنا لا ثم انه سقم وانما يكون فيها لو كان الفرض من الامر محض في انشاء  
الامور به بل قد يامر به الامتحان بل بطبيعة امره وانما انه لو كان  
الكون مراد الله في كل ان يمان به موافقة لادائه في قبيل طاعة  
وانه باطل قلنا الطاعة موافقة الامر لا موافقة المراد والامر غير المراد  
وغیر مستلزم بالانفكاك عنها في صورة الامتحان والثالث انه لو اراد  
الله الكون وخلق في الامور مستلزم كان الامر بالامان نكبتا لما قلنا ان



يتبع التكليف به مالا يتبعه متعلقا بالقدره الكاسية مادة ما كان  
 في نفسه كاجتماع التخصيص او الاستحالة صدوره عن الاشياء عادة  
 كالطيران في الهواء لا ماله معه مقدورا بالفعل للكف والابان  
 مقدور له بالقدره الكاسية فيجب التكليف به والارادة ان ارادة  
 الشيء فيجب كلفه فلما كان الشيء كسبه لا ارادة وخلقه لان الخالق  
 يبرح في خلقه الحكمة وكتبته في اللوح المحفوظ انما يشاء وهو  
 الدرساه لكل بالفعل الفعال والابان والطاعة من الواجب  
 بامر الله ورضائه ان يترك الاعتراف عليه وحكمة باسنياده والكفر  
 والكفاح ليس بامر الله لقوله في ان الله لا يامر بالفسق او رضائه  
 لقوله في ولا يرضى لعباده الكفر ومنه قالوا ان الرضا يكون نفيا  
 بالاتفاق لانه لا يرضاه الا سنيانا واسني ان مالا يرضاه الله كغير  
 بالاتفاق واما الرضا يكون فيه معه اخلا فذهب الاشاعرة الى انه  
 كواضا وقال المازني لا يرضى الله عن الكفر ما لم يحسنه وحسنه لقول  
 واسم لا يحسنه ولا يحسن الكافر قال ابن الهمام في السابعة  
 نفلا عما انا نوحين ان في حقيق لم يحسنه عن القول بان الله  
 بحسنه ورضائه ونفله بعضهم بمناه عن الكفر لتفارب الارادة  
 والمحنة والرضا في الحق لقولهم ان ارادوا فقد رضيه واحسنه قال  
 ان ما قاله اما نوحين خلا في كلمة اكثر اهل السنة لتصرفهم ان الكفر مراد  
 الله ولا يرضاه ولا يرضاه وان الارادة والمحنة والرضا متغايرة الف  
 لكن هذا القول وان كان مخالفا لكثير اهل السنة الا انه لا يرد قائده  
 ضرورة الاعتقاد ان مناط العقاب محال في الدنيا لان مقتضى الجواب انهم لا يرضون

قوله  
 ان الكفر والكفاح  
 هو ما يرضاه الله  
 ويحبسه الله

على كونه وان كان مجبوا بالانه خالف النهي ولا يجب عليه به شيء لان  
 الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم او عاقبة تركه كحل الحكمة  
 او عاقبة راسه في عاقبة ان يفعل ولا يتركه وان كان جائزا للترك  
 في نفسه والكل حال في مقتضى من اللطف وهو ما يقرب العبد الى  
 الطاعة ويبعده عن المعصية كحب لا يؤذي الا الاطباء والمفسرين  
 او جبهه عليه مع استدلال بان تركه يوجب نقص عن التكليف  
 لان الكلف اذا علم ان التكليف لا يطبق الا باللطف فلو كلف  
 بدونه يكون ناقضا لغرضه من التكليف وهو محال في الله فلا  
 هذا منه على ان افعل به مفعلا بالاعراض على ما هو من ههنا كونه  
 باطل عندنا والاصح ذهب الفقهاء الى ان من المعصية الا وجوب  
 الاصل في الدين والدنيا والمصريون منهم الا وجوب الاصل في  
 الدين فقط وانفقنا على وجوب الاقرار والتكليف واقص  
 ما يمكن في معلوم الله ما يؤمن به عند التكليف ويطيع وانه فعل  
 بكل احد غاية مقدوره من الاصل وليس مقدوره لطف لو فعل بالكفار  
 لا متواجبا والايمان كمالا ويرد عليها الكافر المبتلى الفقير الشيخ بالام  
 والاسقام لان الاصل كمالا اما ان لا يخلق او يكون طفلا او سب  
 عقوبة بعد البلوغ ولم يفعل شيئا ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما جاز  
 خلوده في النار ولا يخفى عليك ان مرادهم هو الاصل بالنسبة لغيره  
 لا بالنسبة الى النوع كاذب اليه لكان في نظام العالم فلا وجه لا في ان  
 الاصل في حق ذلك الكافر بالنسبة الى النوع هو ما كان عليه من الاحوال  
 واما القول بان عدم خلقه او موته طفلا او سببه لم يضره في نظر الله

على كونه



وحالها ان يخرج من الجاهل في شدة والنواب على الطاعة او جهة الغشنة  
 بان التكليف اما لا يرضى وهو غيب او لفرض عائد الا انه لا يكون  
 محال او لا التعبد اما في الدنيا وهو شقة واما في الآخرة وهو ما  
 وهو باطل اتفاقا واما تقع وهو النواب فليكن انه لا يرضى ولا يثبت  
 فيه لان الغيب لا يكون له حكم والفائدة لا يكون له الغرض  
 وافعاله لا يكون له الحكم والفائدة وان لم يكن معللة بالاعراض  
 والفتاب على العصبية او جهة الغشنة على الكيفية بل توبة وهو  
 عليه العفو مستند لمن بان انه لا يرضى او عدم ترك الكيفية بالفتاب  
 فلو لم يوافق في التكليف وعنده والكذب في حقه واما حالان  
 على انه لا يجب بان غايته عدم وقوع الحلف والكذب ولا يلزم  
 منه الوجوب على انه لا وهو المدعى ورد بان ح بلزم جواز ما هو  
 محال على انه لا لان المكان المحال محال فلا وجه للجواب ان يقال ان  
 وعنده به شرط بغيره وشرط معاودة في الموضوع الا ان لا يصر  
 وعدم التوبة وعدم عفو فليكن في فقه الشريعة فلا يلزم الكذب  
 ولا الحلف ان الفرض منه ان الشريعة لم يسلّم انه ليس شرط  
 شرط ولا الفرض منه الشريعة لكن انما يدل على استحالة وقوع الحلف  
 لا على الوجوب عليه في اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب  
 عليه كما ان الجاد المحال محال في حقه لا يقال انه هوام عليه بل الوجوب  
 وكونه عليه في القدرة على الواجب في تمام وقد يجب عليه الجواب  
 الحلف في الوعد على ما ذهب اليه الاخر واجاب والموضوع على الامام  
 اذ لا يجب على احد ان اناب في بعضه ونقض وعده لانه من وعده بالانكاف

لان الملك

لان الحلف في الوعد ينقض على امره فان قيل والم يجر الحلف الوعد  
 على انه لا يجب عليه في نواب المطيع كما قال الفسرة فليكن لا يلزم في عدم جواز  
 الحلف الوجوب عليه في نواب غايته عدم وقوع الحلف فيه وهو ليس  
 عين الوجوب ولا يلزم له ان عاقب فبعدمه لانه ما لك الملك  
 فله التفرق في ملكه ويقتضيه وعنده لعدم جواز الحلف في الوعد  
 ايضا عند تحقق الماتريية في الوعد لانه ستر الكذب وتبدل  
 القول على امره لا يجوز عدم وقوع الكفار في ان ر وقد قامت  
 الفواطم على فلو دم وتجهزوا الا ان حوزوا الحلف في الوعد  
 وقالوا انه كرم لا ينقض محذور ما لا خلاف الحلف في الوعد فانه  
 ينقض كجب تنزيه الله ما غلبه من الوعد ان في ان الشريعة فليكن  
 محذور الحلف فيه بغير الا اصرار العاص على عصيانه وهو نية التوبة  
 الوعدية ولا يجب في فقه لان الحاكم بالفتح اما العقل او الشريعة ولا مخرج  
 لكل من هذا الحكم على انه لا يرضى ولا ينقض كجب تنزيه الله ولا يثبت في حكم  
 الاجور وطم لان الظلم هو التفرق في ملك الغير بغير حق وقيل  
 هو وضع الشيء في غير محله وكلاهما لا يتصوران في حقه لا يفعل الله  
 ما يشاء وحكم ما يريد وافعاله ليست معللة بالاعراض والغرض  
 مالا حكمه بقدر العقل على الفاعل وبغير تغيير الفاعل فاعلا وله ملك  
 قالوا ان العقل الفاعلية على فاعلية فاعلية الفاعل انما يعلم ان جهده  
 اهل السنة بعد اتفاقهم في هذه القضية افسر قوا فربهم فذهب  
 الماتريية الى الوجوب بسبب عمومهم بغيره ان يكون شيء في افعال  
 معللة بالاعراض مع عدم خلوه عن الفائدة والمصلحة واستدلوا عليه







بشأنه والظلم والسفاهة على القطع والابتناء فوق العقل الشرعية  
لأنه غير موجب بذاته بل هو امارات في الحقيقة ومع ذلك لا خلاف  
عنها كبقاها الصوم مع الاكل ناسبا وعدم الكذب في البيع والشراء  
لكننا نرى في كثير من النسخ والتبدل بخلاف العقل فانه موجب  
ومحتمل بذاته لهذه الاشياء ولا يجوز فيه النسخ والتبدل فكان  
فوق العقل الشرعية في الاجاب والتجريم والتجيز والتفصيل  
ولهذا انكر واشتبهت رتبة الله في الآخرة ولكن الكفر والمعاصي  
داخله تحت ارادة الله لان العقل لا يتغير بوجبه  
ولا موجب فوقه والعقل الشرعية دونها فلا يبارحها وحملوا التكليف  
بالايمان متوخيا به نفس العقل بلا انصاف امروا اصلا وقالوا  
لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف على طلب الحق وفي  
ترك الايمان حتى ان الصبي العاقل مكلف بالايمان وكذا من لم يبلغ  
الريضة في زمن الفترة او شابه جبر ولم يعتقد ايانا ولا اكرا  
وعقل عنه ومات على ذلك فانه ليس بعذر لوجود ما يوجب  
الايمان وهو العقل وحكموا انه في اهل النار واستدلوا عليه  
بوجوده الاول بقصة ابراهيم وم والكواكب عنه ان ما ذكرتم حتمين  
الايمان ومح الكفر وكذا وانما حصة العقل اوفى لا يردده الشرع  
وان الشرع تابع للعقل فيما عرفت حتم او في حصة  
ابراهيم عن كلامهم ولكن لا يلزم منه ان يكون العقل موجبا بذاته  
حكما في نفسه كيف وانه عاقل يتفكر في الموجب هو الله في الحقيقة  
والعقل انه لم يفرق ذلك موجب لانه لا يولد بل هو طريقا الى العلم بالبلد

بنفسه لا يكون موجبا بل غاية افادة العلم بالمدلول فان قيل ان  
الشرع لم يثبت ما لم يدركه العقل لكونه دون الاله اصل له قلنا انه متمنع  
بشرعية اعداد الركامات ومقادير الزكوة وطرفه مما لا يمكن انما لا يميل للعقل  
فما ولان الله في انما شرع العقل الشرعية نسبة الاحكام اليها وفعاليتها  
فان ايجابها امر غائب عنها فلم يكن يدرك على ظاهرة يعاقب الاحكام الشرعية  
ابا وفعاليتها فكانت العقل الشرعية امارات في الحقيقة قد جعلنا  
العقل علمه موجبة للاحكام بنفسه مع كونها مبدءا غائبة عنها لا ادراك  
الا للاحكام وهو خلاف وضع العقل الشرعية الثاني ان حسن العدل في  
الظلم مما لا يشكر عاقل فم لا يتبين بينه وبين ولا يعقل بشرية فانهم  
مع اختلاف فطر غرضهم وعاداتهم ورسولهم لولا انه ذاع في العقل  
لما اتفقوا على ذلك قلنا ليس فيهم فيما ذكر على الحسن والبر بالحق المنابر  
ففيه على كونه متعلق بالدم والنوابة والعتاب عند الله بل لم يخط  
على ما ساءه ساءه الثالث ان من كان له غرض واستوفى في تحصيله الغرض  
والكذب ومن قدر على الانتفاذ والاهلاك تحتها الصدق والانتفاذ  
وناهوا لا حسنة ما اذا عقل قلنا لا يتم ان حسنة على كونه الصدق  
اصح واوفى لمصلحة العامة ولا استواء بينهما في كل وجه لا اختلاف في  
والاستواء في الموضوع انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص لا مطلقا ولو  
الاستواء في كل وجه فلا يتم ان الصدق قطعا وانا القطع بانه  
غرض الغرض لا غرض وقوع الموضوع والحال انما هو في تحصيل الغرض لا غرض  
وقوع الموضوع والغرض بينهما ظاهر على ما بيناه في حاشية المرات وللغرض  
الاتفاذ ايقن برفعة الجسدية المحيية والطبيعية والحق ان الصدق



والانفاذ لمستحيل لا مراهق الرابع انه لو لم يكن العقل حاكما بالحق والعدل  
 كانا شرعيين لزوم انهما الرسل وذلك لان المكلف لو قال في جواب  
 النظر في مجزئة حتى تعلم صدق لا انظر حتى يكتم النظر ولا يكتم النظر عالم  
 ثبت الشرع ولا ثبت الشرع عالم انظر لم يمكن للرسل الزام النظر وهو  
 المعنى بالانفاذ اجيب عنه بوجهين الاول انه مشترك لالزام وذلك  
 لان للمكلف على قدر كونهما عقليين ان يقول لا انظر عالم يجب النظر  
 ولا يجب على عالم انظر لان وجوبه نظر يقتضيه الترتيب مقتضات  
 لا مبرهي الثاني ان المكلف ان اراد نفس الوجوب والنبوت لم يبح  
 قوله لا ثبت الشرع عالم انظر لان نفس الوجوب والنبوت ان نبوت  
 الشرع في نفس الامر لا يتوقف على نظر المكلف وان اراد العلم به لم يبح قوله  
 لا انظر عالم كمالان وجوب النظر لا يتوقف على العلم بوجوبه ولا على العلم  
 بشيئ من الشرع بل يجوز ان يجب عليه بدون العلم بالوجوب والنبوت  
 وانما يتوقف على العلم بها العمل بالواجب لا الوجوب نفسه وان اراد  
 في الوجوب التحقق وفي النبوت العلم لم يبح قوله لا يجب عالم ثبت الشرع  
 لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب حتى يلزم توقف العلم  
 بشيئ من الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه وان اراد  
 ارادة العلم بقوله لا ثبت الشرع عالم انظر وارادة التحقق بقوله  
 لا انظر عالم يجب حتى يجمع المقدمات لكن بحسن صورة القياس  
 نكر الواسط فلهذا فباستحسانه في فساد صورته فلا يبح الاجتهاد  
 لما سئل لو لم يكن العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين لزوم محال الاول  
 هو ان لا يفتح شي في الشرع فيلزم جواز ثبوت شرع وجواز اطلاق المرجحة

على يد

على يد الكاتب فلا يفتح شي منها بغير السمع والالزام الدوران مجتبه السمع  
 موقوف على صدقه ولو توقف صدقه على السمع لزم الدوران الثاني ان  
 لا يفتح شي من انواع الكفر من العالم خلافا قبل السمع وهو باطل واجيب  
 على الاول بان الالزام الامتناع العقلي صدق والكذب من السمع وهو خلق  
 المجتبه على يد الكاتب وان جزمنا عدم وقوعها ولو سلم امتناعها  
 عقلا فلا يلزم انه لا يفتح عقل الجواز كونه لامر في مثل كونه اوفق لنظام العالم  
 وغير الثاني بان الالزام وجود المكلف المتنازع فيه ايج انحرى من الشرع بل  
 الشرع ووجود غيره لا يغير ولا مبرر بالكلية خلافا لاسرور  
 والتجارب من الماتريديه فانهم قالوا لا عبرة للعقل اصلا بدون السمع  
 لا يكون موجبا لحسن بعض الكتاب وفي بعضا كما هو عند المعتزلة ولا يكون  
 انه لمعرفة له كما قاله الماتريديه بل الوجوب والمعرف هو الشرع  
 عندنا مع الالزام حتى قالوا لا عبرة لابان الصبي العاقل لعدم وجود  
 الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله وان لم ينطق بالصدقة وغفل  
 عن الاعتقاد مطلقا او اعتقدا شرك ومات عليه وهو معذور  
 وان في قتله يكون ضامنا او آجورا عليه بقوله لا وما كنا مقفين  
 حتى نبعث رسولا وبقوله لا يملك للناس على السجدة بعد  
 الرسل فلو كان العقل حجة لما نفع العذاب قبل البعثة ولكانت  
 حجة الله فانه قبل البعثة في حقهم قلنا لا نصرة الشرع على العقل  
 مبرر بالكلية وغير الشرع لغو عندكم فاهدار العقل بالعقل  
 لغو وتناقض فانه قال العقل حجة وليس حجة ولا دليل لهم في الالزام  
 لانه يجوز ان يجهل المراد بالتدبير بطريق الاتصال وقطع تسليم

في انفاذ الشرع والنبوة لا انفاذ  
 مع ما هو عليه في الشرع  
 ولا العقل منهم او طواغيتهم ولا شرعهم



بالعلمية لا الاغور ولكن نفيه لا بناء استحقاق المعيرة مفهوم القوا  
 لان المعيرة مفهوم هو الاستحقاق لا التعذيب بالفعل او بغيره المراد  
 بالرسول هو العقل لانه هو الرسول في اسمها لا اللقب كانه مكان معناه  
 حتى نعت رسول العقل على ما في الامام السفي وكثير ان يخصص  
 فكون معناه وما كنا معذبين في الاعمال التي لا سبيل للعقل في  
 حتى نعت رسول لا يكذا في بعض ما جئنا به هو ان العقل  
 انه لو لم يكن حسن بعض الانبياء كحسن الانبياء وشكر المنعم ونحوه  
 الكرم والظلم ونبه به الالهية ان الالهية للخطاب الاله  
 ان العقل على ما هو سفي لا يقع به الكفاية وجوب الاستدلال  
 لانه لا علمه موجبة والاله لا تستعمل بالتحصيل فلا بد من معونة  
 الله في توفيقه بكرة التجربة والامان لذلك العواقب  
 ولله اقل في الصبي العاقل انه لا يكلف بالابان وان في منه الادب  
 لان الوجوب بالخطاب ولا خطاب للصبي في مدة التجربة وجه  
 حد البلوغ حتى اذا غفلت المراهقة ولم نصف الابان بعد  
 ما استوصفت ولم يقدر على الوصف وجه كانت زوج سلم  
 بين ابوين مسلمين لم يجعل مرتبة ولم ينس من زوجها ولو غفلت  
 غير واصفة ولا فائدة عليه لعانت من زوجها لا تزداد لان الله  
 اعانا بالامانة التجربة فلا تكون معذرة بعد ما لو غفلت  
 مراهقة فوصفت الكفر في مرتبة وبانت من زوجها لان ردة الهبة  
 العاقل والصبي العاقل معيرة عند ما روي في 2 ومحمد  
 وكذا الباني الذي لم يبلغ الدعوة في زمن فترة او في جيل غير مكلف  
 عق

عقله اذ لم يجد مدة يتمكن فيها من التامل والاكندلال بالانفس والافا  
 على مودة الله بان يبلغ ومات من ساعته واما اذا اعان الله على تلك  
 المدة فليست معذرة بل يكون مكلفا بالابان وان لم يبلغ الدعوة لان  
 الامر الا درك مدة التامل والاكندلال بمحنة الدعوة في حقه وعلى  
 يحمل ما روي في 2 وايضا يوسف الكفاية والمستحق ان الابان  
 بالعقل واجب وانه لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لا بد من خلق  
 السموات والارض وخلق نفسه واما في الشريعة فمقدور حتى  
 يقوم عليه الحق وانه لو لم يفت الله رسولا وجب على اللقب معرفة  
 في يعقوبهم وبكذا روي في 2 منصور الما شريك في انهم  
 انما وجبوا الابان بالعقل بعد وجود ان مدة التجربة لا قبلها وهذا  
 هو القول بالنسب طين المعيرة والاشور لان المعيرة  
 اوجبه الاستدلال بالعقل مطلقا غير اعتبار مدة التجربة والاشور  
 لم يقبض والاستدلال بالعقل اصلا بل جعله مهرا بالعلمية وروى  
 في 2 منصور الما شريك في الصبي العاقل انه يكلف معرفة الله في  
 عقله وان لم يبلغ الحلم وماله في الكشف وهذا القول يستلزم  
 لان الاجاب على الصبي مخالف لظاهر النص ثم اختلفوا في مدة  
 التجربة انما كانت ايام او سبعة والاشور انه لا حد معين لان العقول  
 متفاوتة فمنهم من يستدل بيوم ومنهم في ازيد منه فالجواب بان  
 ما حمله الشرع والبيع ما حمله الشرع ولهذا قالوا ان الحسن الفقي  
 في موجبات الامر والنهي لم يفت ان العقل امر به في حق من علمه فقي  
 وعندنا عند المعيرة في 2 على فقه البيع ما به في حقه ولذا قلنا



ان لا والقيح في مقتضيات الامر والنهي بمعنى ان الفعل حسن به  
 وفيه فتنه عنه لانه موجبانها كما قاله الكثر واما علم ان لا والقيح  
 بطلان على اربعة معاني الاول ان يكون الشيء صفة كمال ونقصا  
 كالعدم والعدل والجليل والنظم والثاني ان يكون ملاما باللفظ ونهيا  
 كقولك زيد بالسنة لا اعدائه وبالسنة الا اوليائه قالوا وحسن  
 فيجب عندهم والثالث كونه متعلقا بالنواب والقيح في الله  
 والرابع كونه متعلقا بالدرج والدرج في الدنيا والا والاشيان  
 بالعقل بالاتفاق والثالث بالتعلق بالاتفاق واختلفوا في  
 الرابع فقال الكثر واصحابهم انما لا يشان بالعقل بل بالشرع فقط  
 وقال اصحابنا يشان بالعقل على الوجه الذي ذكرناه واستدل  
 الاشاعرة بدخوله الاول ان العقل مبدء لا مدخل له في  
 الاشياء وفيها وقد ابطالناه التام ان الافعال كلامنا وبنه  
 ليس في شيء منها جهة حسن او قبح ونقص او صفة حتى يدرك بالعقل  
 والامر في قيام الارض بالوضع وذلك باطل قلنا ان اردتم القيام  
 الانصاف به فلا تمانع فانه واقع كونه هذه الحكمة سرية  
 وتلك بطلية وهذا الفعل حسن في العقل كان او شرعا على ما  
 اعترفتم به وان اردتم به ان الوضد لا يقدم عرضا بل لا بد من  
 جوده فيقوم الوضدان به فالقيام بهذا الحق لا يلزم على تقدير  
 الحسن والقيح لذات الفعل او لصفته بل ان يكونا صفة للفعل ثانيا  
 ولا يكونا بالمال في التخصيص بل يتبعان بالجوهر الذي يقوم به الفعل كالقائل  
 اول الامر فاعل يقوم به الفعل والحسن وان اردتم به معنى اخر فلا بد من بيانه  
 الثالث

الثالث ان فعل العبد ان كان لا يلزم الصدور عنه فاضطرار وال  
 فان احتاج الامر ان كان ذلك المخرج لا يلزم الصدور عنه فاضطرار  
 والا احتاج الامر ان لا يلزم التمسك في المخرج وان لم يكن الامر  
 بل قد يصدر عنه مع تولى لطرفين في غير كبر الامر فاعل  
 وهو اتفاق والاضطرار والاتفاق لا يوصفان بالحسن  
 والقيح عقلا بالاتفاق ملكا انه لا يلزم الصدور ولكن لا يلزم  
 منه الا اضطرارا مانعا عن اتفاقه بالحسن والقيح لان اختيار  
 العبد داخل في جملة ما يقع عليه الفعل فلا يلزم الا اضطرار  
 المذكور واما الامر فهو الوجوب بالاختيار والاتفاق  
 الاختيار بل حقيقة فلا يلزم اضطرار باعلى ما فصلناه تحت  
 الافعال الاختيارية فارجع اليه يكون مطلقا ان الله تعالى  
 الا ان المعنوية قالوا الحاكم بها امر بالحسن والقيح مطلقا  
 على الله تعالى وعلى الناس هو العقل اما على الله فلا ان الاصل  
 واجب على الله تعالى عندكم بالعقل فيكون تركه اما عليه الحكم  
 بالوجوب وكونه حكما بالحسن والقيح عليه فيجب تخلف نوع  
 منه وذم واما على العباد فلا ان العقل عندكم بوجوب عليهم  
 الفعل وكرهه فوق العقل الشرعية والحسن بفعله هو الله تعالى  
 لقوله تعالى ان الحكم الا لله والعقل ان لم يقرها الا يعرف به  
 حسن بعض الاشياء وقبح بعضها كالحق الله تعالى على ضروريها  
 او استدل لا بأسوا وكان الحسن والقيح لذات الفعل مثل حسن  
 وفيه الكفر او بغيره كالحسن الصلوة لكونها عبادة شريعة وكبر او طاعة



كسرها ولا يكونه اعلا وكلمته اسم في ولا بد ان ينسب اليه الى الحسن  
قطعا للثبوت لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء اخر غير الثبوت  
لزم النسب والافعال الاختيارية التي للعقل حفظ مودة  
حسرها وهي قبل الشروع ينقسم الى الواجب والمندوب والمختار  
والمكروه والباح لا بد ان يشمل احدهما فبقية على مفردة فاما فعله  
فحرام او تركه فواجب وان لم يشمل عدما فان اشتمل على مصلية  
فاما فعله مندوب او تركه فمكروه وان لم يشمل على شيء من المندوب  
والمصلحة فباح وما لا حظ له فيه ولم يعلم له حكم شرعي  
من المنع او عدمه لعدم ورود الشرع كالمالك في مثل حكم الاباحة  
عند اكثر اصحابنا لانه يتركه لا يترك المالك فباح كالاختلال  
بجدار العبد ولانه مع خلق العبد والشهوة فيه وما ينتفع به  
من الثمار وغيره فالحكمة تقتضي اباحة الانتفاع فان قيل  
الاباحة حكم شرعي والكلام فيما لم يعلم له نعلق الحكم الشرعي قلنا  
المراد بالاباحة الاصلية بمعنى انه لا يباحث على الانتفاع بالامكان  
حكمي شرعي وهو ثابت بدليل شرعي ولو لم يكن عند الفقهاء بين  
من اصحابنا والسوف عند الشورى واصحابه نحن نقول على الكلام  
ان اردت حكم الشريعة بامامة في الازل فذلك غير معلوم لنا  
التقدير انه لا يحرم ولا يباح له اذا الكلام في الافعال قبل البعثة  
بل هو غير متفق لان المفروض انه لم يدرك العقل حسنة  
ولا في حكم الشريعة وآن اردت العقاب على الانتفاع  
فباطل لقوله وما كنا معذبين حتى نبغى رسول الله فانه يدل على ان العقاب لا يدر

قبل

قبل البعثة والقوله في خلقكم ما في الارض جميعا فانه يدل على ان  
في ورد المحرم وتقول على الواقعة ان اردت بالوقف عدم  
الحكم فباطل لانه في عدم الحكم لا وقفه ولان الفعل الممنوع  
من الله في حرام واما غير ممنوع فباح ولا فوج من النقيضين  
وان اردت به عدم العلم بان في ذلك الفعل حكم شرعي املا  
فباطل ايضا لانهم قطعوا ان الله في كل فعل حكمي البتة اما المصلحة  
او بعدمه وآن اردت به عدم العلم بان حكمه في البتة او لا  
فذا حق اذ التقدير ان لا دليل من الشريعة ولا حظ للعقل  
وهو يرجع الى القول بالاباحة من جهة اتفاقها على ان العقاب  
على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المصلحة ولا في عدمه  
وهو ان يوجب فعل الفاعل فعلا او قصده الفاعل او لا يكون  
البد فانما توجب وكذا مقتضى مطلقا اي في افعال الله  
وافعال العباد فيا يوجد في كونه الا وراق عقيب في كونه  
والعلم الحاصل عقيب النظر الصادر بالمباشرة والام  
الحاصل عقيب النظر الصادر بالمباشرة والموت الحاصل  
عقب الفتن الصادر بالمباشرة كلها مخلوقة لله الا ما مؤثر  
في الوجود الا هو الا انه في عبادته يخلق بعضا عقيب بعض  
لما ينزهه عن الترتيب بصفته في ايضا وذلك الترتيب لا يستدعي  
لكن احدهما سببا مولدا والا فلا يصنع للعبد صلاحا ولا يبطى  
المخلوق وهو ظاهر ولا يبطى الكسب لان الكسب فيما قبل  
بكل القدرة محال فان قبل العلم الحاصل عقيب النظر فام في القدرة



فلما لم يكن لاختياره بل بطريق اللزوم العادى والحاصل ان  
صنع العبد انما هو في امر لا موجود ولا معدوم لانه امر موجود  
وتمتعة خلافه في هذه المسئلة على ما في محله والمقتول ميت باجله  
اي وفيه النسي علم انه يموت فيه وفقد رة لموته لان اجل  
الحياة عبارة عنه لكنه لو لم يقتل فيه لجاز ان يموت فيه وان  
لا يموت من غير قطع بامتداد عمره ولا بموته بدل القتل فثبت  
خلاف اكثر المعتلة فانهم قالوا ان المقتول ليس ميت باجله  
وان اقال قطع عليه لاجل خي لو لم يقتل لكان الامر هو اجل  
الذي علم انه يموت فيه لولا القتل فم قطعون بامتداد عمره  
لولا القتل وقال ابو الهيثم انهم ان لو لم يقتل لكانت ابنة في ذلك  
الوقت قلنا ان الله يعجز حكمه باجال العباد كلهم على ما علم في  
من غير تردد بان اذا جاد اجدهم لا يستأفون ساعة ولا ينقصون  
فحكمتاه كذلك الا ان الحكم يخفى الاجل على تقدير وقوع القتل  
لا يستلزم الحكم حقيقة او عدم حقيقة على تقدير عدم وقوع القتل  
ولذا قلنا ان لو لم يقتل لجاز ان يموت فيه وان لا يموت من غير  
قطع باحد طرفيه قال قبل الاجل ان كان عبارة عن زمان بطلان  
الحياة في علم الله وتقدره بحيث لا يحصى عنه قطعا على ما فيه  
كان المقتول ميتا باجله قطعا وان كان عبارة عن زمان بطلان  
الحياة بلا ترتيب على فعل العبد لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا  
في غير تصور خلاف فكان النزاع بيننا وبين اكثر من يعطى على  
ما مره الكفاي كذلك قلنا المراد هو الاول على ما بدل عليه قوله فاذا جاد

احلهم

اجلهم لا يستأفون ساعة ولا يستقدمون فخرج الخلاف الى انه  
هل يخفى في حق المقتول مثل ذلك الاجل ام المعلوم في حق ان قتل  
مات والاعاش الا وقت هو اجل ولا شك ان اجل هذه المقتول يعطى  
محلا للنزاع لانه لا بد من عدم تحقق ذلك الاجل في المقتول على ما فيه  
المعتلة تخلف العلم من المعلوم لجاز ان يعلم الله بوقوع موته بالقتل  
مع تأخر الاجل الذي لا يمكن تخلف عنه ولا يتصور التقدم والنا فيه  
فكان النزاع حقيقيا واشتد الاكثر ان يوجب من الاول انه  
لومات باجله لما تحقق القاتل دما او دية ولا ذم لانه مات باجله بقدر  
فلما وجوب هذه الاحكام بقدر لا يرتكيب المقتول في الفعل  
الذي يخلق الله في حق الموت بجزء العادة والثاني قوله وما يؤمن من  
ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزد في العمر الا الصبر  
والصدقة وكذا ذلك مما يدل على تعدد الاجل وقوله الزيادة والنقصان  
اجمعين بوجوه الاول ان المراد بالزيادة والنقصان في الالباب  
الزيادة والنقصان في عمر شخص باعتبار سبب مختلفة تاتيه في علم الله  
او في اللوح المحفوظ مثل ان يثبت فيه ان من آمن ورج وتصدق مثلا  
فموت سنون والا فاربعون وهذا اختيار صاحب الكفاي وبرهانه  
انه يفيض الى القول بتعدد الاجل مع انه واحد عند المستدل كما هو كذا  
عندنا ويمكن ان يقال بل قد ان يبرر من امن ويقدر في اطاع سنون  
البنة وعمره كذا وعصى ولم يتصدق اربعون البنة بلا زيادة ولا نقصان  
وتقدم وتأخر عمره كذا في الاصل لان الله يعلم في الازل ان هذا يؤمن فيمالا  
وفان كذا فعلى اجل كذا احد فيعلم في الازل فقدره كذا بلا زيادة ولا نقصان

م



ولا بد من منه التعداد في الاجل لكل شخص انما ان القيمة في الالة ليس للمعدن  
 بعينه بل المطلق الذي على طريقة قولهم لا يشب احد ولا يعاقبه الا بحق  
 وقولهم في درهم ونصف فان القيمة في الالة لا يعاقبه في نصفه للمعدن بعينه  
 بل المطلق فالمنع لا ينقص من عمر احد الا في كتاب كرس لا على معنى انه لا ينقص  
 من عمره بعد ما كان زائدا بل على معنى انه لا يجعل عمره في الابدان فافضل الالة  
 في كتاب وجواب عن تحذير ان خبر واحد فلا يعارض الكتاب  
 او المراد بالزيادة والنقصان في حساب البركة او المراد الزيادة  
 والنقصان في محض الملازمة فانه ثبت خبرا شريفا ثم يجوز ان يكون  
 الامور على ما ثبت في قوله تعالى بحسب ما نزلت وعنده ان  
 الكتاب الثالث ان المقدر لكل شخص من الاجل انما هو الانفاس  
 المحدودة لا الايام المحدودة ولا الاعوام المحدودة ولا خفاء  
 في ان ايام ما قدر من الانفاس يزيد وينقص بالمرض والحسنة  
 والتعب فلا زيادة ولا نقصان في الاجل صلاح في زمانه من الايام  
 مثلا اذا شئت فقل زيد وحمزة وحمزة عدد الانفاس لا غير ان يزيد  
 زمان انفاس زيد على زمان انفاس حمزة بسبب محنة وحضوره  
 ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا ينظم الزيادة والنقصان في الطاعة  
 والعصية والصدقة والصلة الرابع ان الاجل عبارة عن مجموع  
 المدة من حين الولادة الى حين البعث فان امن واطاع او تقرب  
 من ربه لم يمت زمان مائة على زمان حيوة والازيد لم يمت زمان حيوة على زمان  
 مائة فلا زيادة ولا نقصان في الاجل اصل ولفظ الاجل يطلق على  
 مدة الحياة كذا يكرر بطلان على هذا الجوع ايضا وكذا يكرر بطلان على مجموع

مدة الحياة في الولادة الى الموت فان قيل صرح قوله مع ثم قطع اجلا  
 واجل من عند الله تعالى فاجل فليبق به نفيه قلنا المراد بالاجل الاول  
 فيه هو اجل الموت الى اقرب من الحياة وبالقائه هو اجل القيمة الى  
 البعث او المراد بالاول ما بين الملق والموت وبالقائه ما بين  
 البعث والموت ونحن لا نكر تقدير هذا المعنى وانما نكر تقديره  
 بمعنى اقرب من الحياة او بمعنى الاتفاق على عدد ودة او بمعنى مجموع المدة من  
 الولادة الى البعث والاجل واحد مع ما يشاهد خلافا لكيفية القسمة  
 فمن ان المقبول اجلين احدهما العقل والآخر الموت وانه لو لم يقبل  
 لعاش الى الموت وان المقبول ينقسم عند الموت والوقت بينه وبين  
 اكثر القسمة ان الاكثر من لا يقولون بتعدد الاجل بل يقولون  
 ان الاجل هو الزمان الذي علم الله انه يموت فيه على ما قدماه  
 الا انه قد تقدم الموت عليه بسبب القسمة وان المقبول منبثق كمن لا يملك  
 بل قبل اجله وقد يقول البعض ما قاله الفلاس من ان الزمان اجلها  
 هو وقت موته بانفسار طويته البدنية وانقطاع اثاره النورية  
 واجلا اخر ما بين الانفاس والارض كالوقت والوقت والقول في كل رزق  
 ولكل رزق هو في الاصل مصدر رزقه سيجب الرزق ووجوده  
 اكثر احيانا لكل ما ساقه الله تعالى فان تقع به فيدخل فيه رزق الانسان  
 والدواب فاكولا ولا حلا لا او اما وقال بعضهم هو كل ما به يربى الحيوان  
 من الاغذية والاشربة وترد بان حال غير الاضافة الى الله به مع انها مضافة  
 في مفهومه وبانه لا يتصور الاتفاق في الرزق بهذا المعنى وقد قال الله تعالى  
 وما رزقناهم نافعون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق بحاز



لكونه بعدد كونه رزقا قبل الانتفاع واما القدرة فتعبر واما بالكل  
 بالكل لا بالك فستفقد بقوله في واما في الارض الاعطاسه رزقا  
 وافر لا يمنع من الانتفاع به و2 يختص بالكل فيكون ان من اكل الحرام  
 مدة عمره فانه لم يبرز في اصله وهو خلاف الاجماع وكل يستحق  
 رزقا حلالا او حراما لحصول الانتفاع بهما ولا يقدرا احد ان يأكل  
 رزقا احدا لان ما قدره الله في هذا الشخص كسب ان يتناوله ويمنع  
 ان يتناوله غيره والمسؤول لما روي في قوله في المدينية فاجتمع  
 اهل البيت في ذلك وقالوا يستعملون ما روي في قوله فقال المسو هو الله ولان  
 الشئ حق لصاحبه فكان اليه تقديره الا اذا قدر رباب الطعام في القيمة  
 في لا بأس بتعريفه اهل الخبرة لان فيه صيانة لحقوق المسلمين  
 لا يكلف الله العبد بالسوء وسوء اعلم ان ما لا يطابق على ثلاث  
 مراتب ما يمنع في نفسه كجميع الضدين وما يمكن في نفسه ولا يمكن في العبد  
 عادة كل في الاجسام وحمل الجبل وما يمكن منه ايضا لكن يتبع لتعلقه  
 وراثة بعدم وقوعه كايان كوايه لاسب فالاول لا يجوز ولا يقع به  
 التكليف بالاتفاق وما قيل من ان التكليف بهذا القسم جائز ووافقه من لا  
 يكلف كوايه لاسب ففاسد على ما سبناه بيانه وانما لا يقع بالاتفاق  
 من جهة عقلا عندنا وعند اكثر طوائف ان كل من قدره في قدرة غيره  
 الفعل بخلاف العادة ولا يرد عليه للمادة لاسب محلا للقدرة والتعلق  
 لعدم فهم الخطاب ومنه القدرة لكونه في اجسامهم واختاره بعض اصحابنا  
 فاما لا فيجيب بالاستدلال على كل افعالهم ستة وان كانت كوز ووقع بالاتفاق  
 وانا النزاع فيها كونا ما لا يطابق او ما يطابق فانه انما لا انما

والتكليف  
 بالاطلاق

لا يطابق

لا يطابق بالنظر لا اشتغال العقل به وراثة بعدم وقوعه او بالنظر  
 الى احدهم من ان القدرة للمادة غير مؤثرة اصلا وغير سائغة على الفعل  
 والتكليف لا بد ان يكون مقدرا على الفعل فلا قدرة عليه وقت التكليف  
 فيكون التكليف به تكليفا بالاطلاق وذهب المانر بانه الا ما لا يطابق  
 بالنظر الى امكانه العبد في نفسه مع قطع النظر عن تعلقه به وراثة  
 فاعلموا التكليف بالتكليف بالاطلاق او بناء على ما مر من ان عدم وراثة  
 لا يجعل شيئا متعلقا بها متضا اصلا لان العلم بما في المعلوم والارادة ما به  
 للعلم بما في المعلوم والمعلوم فيما كسبه هو عدم الايمان باختبارهم  
 فكل امرئ ادركا امتناع في الايمان فان قيل الاستطاعة هو الفعل عندنا  
 ايضا فلا قدرة حين التكليف فيكون التكليف بالاطلاق فكلنا العبد  
 في حجة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة الكتاب والآلة وهذه القدرة  
 توجد قبل الفعل فليقدر مقدور له وقت التكليف فان قيل نعم الا ان  
 التكليف بدون القدرة للحقيقة انه هو الفعل ممنوع لا امتناع الفعل  
 بدون فليقدر التكليف بدون محالا فكلنا لان امتناع التكليف بدون  
 مع وجود القدرة الاولى قبل الفعل ولو سلم لكن انتفاء هذه القدرة  
 وقت التكليف ممنوع بناء على ان القدرة الحقيقية صالحة للضيق  
 عندنا حتى ان القدرة على الايمان مع بعثنا القدرة على الكفر ايضا  
 فالمراد من الايمان قدرة حقيقية ولا يرد عليه لزوم تلك القدرة  
 الحقيقية قبل الفعل والمذهب في الفعل ان الامتيازات بين كونها قبل الفعل  
 وبين كونها مع الفعل معناه انما سطر كسب بانه والتكليف بالاطلاق  
 كوايه لاسب ليس بمتعلق بالاطلاق لانه مناه مناه ممكن في العبد في نفسه



مع قطع النظر عن خلق عدمه وادائه او بناءه ان تعلقها بشئ لا يجعل طرقه الا  
مستغافرا فحينئذ ان بالهيب كلف بالامان وهو تصديق البني عدم في جميع  
ما علم بحقيقة برونه حيلة انه لا يصدق فيه بانه به فقد كلف بانه يصدق فان  
لا يصدق وانه كلف بالحال وذلك لان الشئ ان كان مقصدا للشيء  
يكون دائما بتصدقه على ضرورة باقلا يكتفي في التصديق بعدم تصدقه  
لانه كلفة باطنة خلافا وهو التصديق واذا كان الشخص بامر علمه باطنة  
خلافا ذلك الامر محال ولان عدم تصدقه يكون موجبا لتكذيبه  
في اخباره بانه لا يصدق والتكليف باوجب كذا به محال فكان التكليف  
من المرتبة الاولى كما زعم بعضهم اجيب بانه يجوز ان لا يكتفي العلم في  
العلم بالعلم لانه لم يكتف باطنة خلافا ذلك الامر ولا يستلزم  
تصدق كذا به حتى يكتفي من المرتبة الاولى لانه يجوز ان يكتفي بعدم التصديق  
لعدم حصول العلم بالتصديق مع حصول التصديق لان كلامه وحده  
خلافا ما باطنة واستلزام تصدقه كذا به من حصول العلم بتصدقه  
فاذا لم يحصل العلم به لم يلزم شئ منها فلا يكون تكليف بالحال لانه كذا به عليه  
ان خلق العلم بالعلم ضرورة لا تخلف عنه عادة فلهذا المرتبة الثانية  
وهذا القدر وان كان كافيا في الرد لكن يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة  
الثانية وقد مر انه لا يقع بالانفاق ولهذا اجاب عنه بعض المتفكرين  
بان الحال تصدق بخصوصه انه لا يؤمن وهو ما تكلف به ادا وصل اليه  
ذلك الشيء بخصوصه ووصوله ممنوع واما خبر الوصول فالواجب عليه هو  
الامان الاجمالي اذا الامان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيله فيما  
علم تفصيلا وقيل الوصول لا يكتفي بتفصيله ولا استخاره الامان الاجمالي ويعبر عنهم

بانه

بانه يجوز ان يكون الامان في حقه هو التصديق بما عدا ذلك القول  
في كل من الجوابين تحت امانة الاول فلما انما به دفع الشبهة عن الوقوع  
لا يحل الجواز لان وصول ذلك الخبر الى الله لم يمكن وان لم يقع  
والعلم بالتكليف ممكن واما الثانية فلما استلزم اختلاف حقيقة  
الامان باختلاف الأشخاص والحال ان الامان حقيقة واحدة لا يكتفي  
باختلاف الأشخاص وحده التكليف يعتمد على القدرة بمعنى سلامة  
الاشياء والاسباب كسلامة اللسان عن الخلل واليد عن الشلل واليد  
عن المرض على ما في الشبهة وقد اى هذه القدرة توجد قبل الفعل  
ومعه وبعدة لانه شرط محقق لخلق الله في القدرة الحقيقية في العبد  
عند القصد بالفعل فلم يوجد فيما مع العلية ولم يشترط القارئة فان قيل  
ان القدرة بمعنى سلامة الاشياء والاسباب صفة لاشياء والاسباب لا  
صفة للتكليف فكيف يقع تغيرها بما قلنا المراد سلامة الالة واسبابها فيكون  
صفة للتكليف لان المصدر المضاف لا المضاف اليه صفة له كذا في  
ان المصدر المتعدي يرفع الموصوف المحركة في قولهم الله لانه فهم المفعول  
في اللفظ كخلافا القدرة الحقيقية ومع على ما في الشبهة عرض بطلان  
العلم في الجوان بفعل بالافعال الاختيارية وفيه علة للفعل وهو  
المراد بانه الموافق صفة تؤخر عن وفق الارادة وبانه شرط في القاية  
انما صفة تخلقها الله به عند قصد كذا بالفعل بسلامة الاشياء والاسباب  
وقد مر ان التقدير في شرحه بجملة ما يمكن به العبد من الفعل مع اختياره  
الجزيئي وقال بعض النافين وتلك الجملة هي المرادة بانه الشبهة والموافق  
وعبروا الا انهم عبروا عن تلك الجملة باحسن اوزار و مراده بتلك الجملة



العلم والارادة والقدرة بمعنى الصفة المذكورة والعقد والايادى  
الحق لا ينفك لان الافعال الاختيارية مسبوقة بعد سلامة الآلة والاسباب  
هذه الامور الخمسة اجتماع هذه الامور بعد سلامة الآلة خلق الله  
الفعل بها القول فيه كنه فانه يعلم اثبات ثلاث قدرة في العبد  
كل فعل بمعنى سلامة الآلة وبمعنى الصفة المذكورة وبمعنى جهة ما يمكن به  
العبد من الفعل والمذكورة عامة الكتب اثبات والتحقيق ان عبارة  
عن الصفة المذكورة والامور المذكورة العلم والارادة والعقد شرط  
لتأثير تلك القدرة والاطلاق صاحب العقد من القدرة على ملكه الحكيم كاز  
فان قيل سواء قدرت باية الصفة او باية العقد لان القدرة الحادثة لا تأثر بها  
في الفعل فكيف يحتمل تغيرها بانها مفعلة مؤثرة اجنبية عنه لیس المراد  
بالتأثير والعلية هنا هو التأثير بالفعل بل بالقوة على ما صرح به في  
حيث قال القدرة صفة وجودية متشأنات الابدان والاحداث  
على وجه يتصور من فاعلها بالفعل بدلا عن الزك والترك  
بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها  
بقدرة العلم فيكون قدرته في حاله ان العلم والقدرة لا يؤثر  
في عدم تأثير القدرة الحادثة فان تعلق القدرة بغير المقدر والعين  
لا اثر له في هذا المعنى فلما وقع تعلق قدرتها بغيره ومضى كانت  
القدرة انما هي وبين بالقبول السليم وكان تأثيرها في طرفه سواء  
فكذلك تأثر احداهما بالتأثير الاخر دون العكس ترجح بامرين فقلنا  
ان تعلق القدرة بغيره ومضى لا يستلزم تساويها كذا ان يكون  
احداها در بين اقدر عليه من الاخر فاما مع الفصل ان كنهه مع لا قبله

حلقا

حلقا لاكثر المعقولة فانهم قالوا انها قبل الفعل بوجوده الاول انها  
لو لم تكن قبله لكان الكافر مكلفا بالابان حال الكفر والارام باطل فكلما  
المعلوم قلنا اول الاسباب الملازمة بناء على اصل الاشياء من جوارز وقوة  
الكلف بالاطلاق وناسيا ان جهة الكلف تعتمد على القدرة  
بمعنى سلامة الآلة والاسباب ومع قبله لان القدرة الحقيقية  
ولو سلم ذلك لكن لا سلم انتفاؤها وقت التكليف بالابان  
بناء على ما روي عنه في واجبا بان القدرة الحقيقية صالحة للصدق  
حتى ان القدرة المصروفة الا الكفر بعينها يصح بالابان بدل الكفر فقلنا  
الصلاحية في التكليف فالحال كونه قادر على الابان قدرة حقيقية  
ومكلف به فان قيل فليما هذا يلزم ان يكون القدرة الحقيقية قبل الفعل  
وهو سلم مدعى الحكم اجيب بان كونه قبل الفعل بمعنى تعلقه بغيره  
بدل ضده لا ينافي كونه مع الفعل بمعنى انما توجد وقت حدوث الفعل  
وتتعلق به في ذلك الوقت تعلقا بالاسباب فان قيل فليما هذا  
يلزم الحادث مع الفعل هو تعلق القدرة به لا تعلقه بغيره فقلنا  
قبله والنزاع في كنه تلك القدرة بنفسه مع الفعل لا في كونه تعلقا به  
قلنا نعم الا ان القدرة من حيث تعلقها باحد الضدين غير تام حيث  
تعلقها بالصدق الا في حق وان كانت حادثة قبل الفعل من حيث دانها  
لكن حادثة معه من حيث تعلقها به واما صلا ان المعبرة للاعتبار كانه  
فيها فان قيل كيف يحتمل تعلقها بالابان بدل الكفر لو لم تعلق به مع انها  
لم توجد ابتداء الا وقت حدوث الكفر وتعلقت به في ذلك الوقت لا قبل  
حتى يحتمل تعلقها بالابان بدل الكفر قلنا وان لم توجد الا وقت حدوث الكفر وتعلق



فذلك الوقت الا انه لم يكن الكون لكثير الاختيار داخل فيا فاذ لم يكن يعلفها  
بالايمان بدل الكون فان قيل ان المعلوم بحجته وجوده عندنا علمه والوقت  
ان القدرة المحققة من شرايطها شرايطا كافية وجود الفعل قلنا ان  
الوجوب الحاصل عندنا هو الوجوب بالاختيار وهو لا يقتضي الوجوب بالثبوت  
فيكون الخلف عن الثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متساويان لان  
القدرة بمنزلة كونها محتاجا الى الوجود الفاعل لا الوجود وكونها مع الفعل  
يلزم ان يستغنى عنها لان حال وجود الفعل مع الفعل موجودا فلا حاجة  
اليها وتنافى اللوازم يستلزم تنافى الملزومات فلا يجوز مع الفعل قلنا  
ان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من لزوم الجاد  
الموجود فيكون ان الحال الجاد او غير هذا الجاد وهو غير لازم هنا  
بل اللازم من هذا الجاد الموجود به الالهي وهذا غير محال الثالث  
اننا لو لم يكن قبله من مفرغ اما قدم العالم او حدوث فدره اية  
ضرورة عدم اتكالك احد على الاخر قلنا كلامنا في القدرة لا  
في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة مطلقا حادثة او قدية مقابلة  
للفعل في برهانه ما ذكرتم بل قدرة الله في ذاته ولا تعلقا حادثة  
لافعال الصادرة عنها في وقت حدوثها وتساويها في زمان الاول  
انما عرض والعرض لا يفي زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعت  
وقت وجود الفعل فيلزم وجود المصدور والقدرة والقدرة والقدرة  
الثاني انما لو كانت قبله لكان الفعل في زمان وقوعه مقفورا فيلزم  
ان يكون وقوعه قبله ممكن لكنه محال لانه لم يزل في وقوعه قبله ان يكون  
الفعل موجودا ومعدوما معا لا معدوم قبل وقوعه وان لا يكون الحال الى وقتها

سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنته له واعتراضه على كل من  
اما على الاول فبالتفويض بقدرة الله في اول قلنا لا يمكن كونها فضلا  
العرض بقايل كقولنا وصفات الله في ليست كذلك وبالجملة  
ثانيا باللائمة ان العرض لا يفي زمانين بل هو باقية على ما ذهب  
اليه شيخنا المانزبته على ما تقدم ولو سلم فالحال هو وجود المطلق  
بدون ان يكون له علة اصل وهو ليس باللائمة بل اللازم وجود  
بدون مقارنته العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك ممنوع وكلم  
فيكون ان يكون كحدث قبله ويستمر الى زمان حدوث الفعل فيجد  
الامثال قلنا ان وجود الفعل في اما بالقدرة الزائلة فيكون  
المحذور او الحاصلة في زمان الفعل وهو المطلوب وهو شاذ  
القدرة المتعلقة بالفعل سواء كان لا مثل سابق او لم يكن  
وقته وجود المثل سابق غير داخل في المدعى فان قيل قال في  
الموافق قال شيخنا في الاشهر واما في القدرة الحادثة مع الفعل  
ولا توجد قبله وهذا مزح في نفي سبق المثل عند جميع قلنا ممنوع  
لجواب ان مراده ان القدرة المتعلقة بالفعل لا توجد قبله مطلقا  
وهذا ظاهر ضعف ما قال بعض المتأخرين ان مدعى الاشهر في نفي المثل  
ان يقع على القدرة المتعارفة للفعل ومدعى المعتزلة فيكون المثل  
السبق عليه واما على الثاني فبالتفويض بقدرة الله مع اولها  
قلنا لا يلزم في وجود القدرة القدسية قبل الفعل وجود تعلقها  
قبله ايضا فيجوز ان يكون تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل  
دائرة على تعلقها فان قيل فليجوز ان يكون القدرة الحادثة قبل



الفعل وتعلقها مع الفعل كالقدرة الفعلية فكلنا هذا لا بد من انما لم يكن  
 بقا الاعراض وهم الاشياء وجواب القائلين ببقائها ان الامور  
 لا تخلق القدرة عنها وانما في القدرة الفعلية ضرورة انه لو لم  
 يتاخر عنها لزمن حدوث القدرة الفعلية او قدم الحادث كخلاف  
 القدرة للحادث فانها لو تعلققت وقت وجودها لا بعدا لم يزل شيء  
 من المحذورين فلم يجوزنا من ان تعلقها عنها فيقع على الامر فلو كانت  
 قبل الفعل لزم ان يكون الفعل مقدورا قبل وقته لوجود تعلقها  
 لكنه غير مقدور قبل وقته ثم نقول ان القول بكون القدرة قبل الفعل  
 وتعلقها معه لا يثبت على اصل القضية اصله لان اصلهم ان القدرة وتعلقها  
 مع الفعل لا يثبت وتعلقها بالفعل وقت حدوث الفعل ولو كانت باقية  
 وقت حدوث الفعل لان القائلين ببقائها من وقت حدوث الفعل  
 قائمون باشتغال تعلقها به وقت حدوثه بل انما يتعلق قبله على ما في  
 المواقف وبالكل تانياً وحقيقته منع قوله ان وقوع الفعل في زمان  
 قبل زمان وقوعه محال وحاصل ما ان اراد به ان وقوعه في زمان  
 بشرط كونه قبل زمان وقوعه فليس محال لا يستلزم المحال بل يكون  
 لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان المتقدم وقوله  
 حتى يلزم امتناعه فيه بل منه ومن فرض كونه في ذلك الزمان قبل الفعل  
 لعدم مكان المحال هو هذا المجموع دون وجود الفعل في ذلك الزمان  
 وحده بل هو ممكن في نفسه قطعا فلا يتوقف بالامتناع الذي اصله  
 بل الامتناع بالغير وذلك لا يتاخر تعلق القدرة به قبل حدوثه وان  
 اراد به ان وقوعه في زمان قبل زمان وقوعه بدون ان يتاخر كونه قبل محال

فمنوع

فمنوع لانه يمكن ان يزول عن ذلك المقدم وصف كونه قبل زمان وقوع  
 الفعل ويحصل بعده وصف كونه زمان وقوع الفعل وانه ليس محال ولا يلزم  
 شيئا من المحال يجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه ايضا  
 ونظير هذا كما يقال ففقد ربه محال بشرط قيامه لاستلزامه كونه قائما  
 وقاعدا معا وليس محال في زمان قيامه اذ يمكن ان يقدم القيام ويؤخر  
 بدم الفقد فكلنا على وجهه كان تعلق القدرة بالفعل في زمان قبل  
 زمان وقوعه محال لا يستلزم خلاف المعقول غير معلنة التامة لان المراد  
 بالقدرة هنا هي الحقيقة في اي زمان الزمان وجدت تلك القدرة  
 وتعلقت بالمعول بوجوده فيه البتة لا امتناع التعلق فلو تعلققت قبل  
 زمان وقوعه لزم الخلف اذ لا وقوع له في ذلك الجوز بالفعل ولو لم  
 وقوع الفعل ممكن في نفسه قبل زمان وقوعه لا يجد تعلقا بل يجمع  
 الممكنات كذلك وانما في وجوده الوجود معين من الزمان لعدم  
 تمام علمه ففي اي زمان تمت وجد فيه لا قبله ولا بعده وفيه ان القدرة  
 التي كانت مع الفعل صالحة للصدق على البديل على ما روي عنه ابي  
 حنيفة قال في نسخ الفقه البسيط ان استطاعة الله بعمل العبد المعصية  
 مع بعضه تفصيل لان العمل بالطاعة بدون تلك المعصية واخراجه المقتلة  
 وجمعه رالا تدرية وقال الكشاف واصحابه ان القدرة للحادث لا تفصل  
 للصدقين ولا تتعلق بمقدورين متضادين او متباينين او مختلفين  
 لا معا ولا بد لائل انما تتعلق بمقدور واحد واستدلوا عليه بان غاية  
 عند حدوث احد المقدورين ما مخرج للجدد عند حدوث الاخر وانما لو كانت  
 صالحة للصدقين لزم اجتماع الوجود لا وجود مفارقتها بتلك القدرة المتعلقة بها



لما مرنا بها مع الفعل وكما هو من الاول ان الوجود ان لا يكون في غير  
وغيره انما انما يلزم ذلك ان لو وجب الفعل عندنا لكن القدرة للاداة  
لا كالفعل عندنا لا اتفاق في حوز الحلف عنها وولا الاما الزاير القدرة  
نظرون في القوة لكونها بينة الى هو مبدأ الافعال الحلقية وانك  
ان نسبة الا لصد من سوار وانما قبل الفعل ونظرون في القوة  
المستحقة لشرائط التاثير كلا ولا شك انما لا تنطبق بالصدق  
بل في بالنسبة الى مقدور غير بالنسبة الى مقدور في لا اختلاف  
الشرائط ولعل اكثر القائل في القدرة مع الفعل وانما لا يتصل  
للصدق من اراد الكف التاثير والمقتضى الفاعل يكون في قبل الفعل  
وانما تفضل للصدق من اراد الكف الاول التاثير وقبته تحت اما اول  
فلان الفاعل يمكن تعلفها بالصدق انما يقولون تعلفها ما يابلا  
لامعا وانما في واصلها فيكون تعلفها ما مطلقا اي لا  
ومع افلا ينبغي ذكر قوله معا واما ثانيا فلان القدرة للاداة  
ليست مؤثرة عند اكثر واصحاب اصلا فكيف يصح ان يقال انهم  
ارادوا القدرة القوة المستحقة لشرائط التاثير لان يقال المراد  
بالتاثير هنا ما يعلم ككسب **فصل في ارسال الرسل**  
جميع رسل الله تعالى في سفارة بين الله وبين ذوال العقول  
من خلقه بترتيب باعلامهم وشهرهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح  
الدين والدنيا لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل حكمت  
اي مصلح وعافته حمدة وفهشة الاما قاله الما تربية من ارسال  
الرسل واجبه عليهم تفضل بالنظر الاحكام لا بالنظر الادانة كما قاله المعتزلة في

على الصلح

على الصلح ان الاصحاب واجب على الله ان يقدم وقالوا ان الشريعة ان الرسل  
ارسل ليس بواجب اصلا بل يمكن يستورطه فاه عنده وقد ارسل الله  
رسلا في البشر قبلهم من الانبياء الا خمسة محمد واسماعيل وهود وصالح  
وشعيب فانهم من الاربعة وغيرهم على قسمين قسم باينة نوح واد  
وابراهيم ويونس وقسم غير باينة وهم نوح اسيريل وكان الوجود  
الا اول انهم فانه اوحى اليهم نوحا ببقية واختلاف في عدد اول الانبياء  
فقال ابن العنقة انه محمد واهل بيته وموسى وعيسى ونوح وعده صاحب  
الكتب في داود داود ويوسف ويوسف واسحق واولوا في  
فصا عشرة وجعل السبعا والاسمعيلى والباسمعيلى اولوا في فصا  
اشية عشرة مبشرين لاهل الامان بالجنة والنواب منذرين  
لاهل الكفر بالنار والعقاب مبشرين للناسر ما كفا جون اليه  
في الدين والدنيا ما كفا ليعقل بموقفه وابداهم بالمجرات  
جميع معجزة وهذه الاصطلاح اجري نظير خلافا في الصلاة على يد في  
النبوة عند محمد المكنون على وجه يجرى عنهم عن الانبياء نبوة ويكون  
موافقا لدعواه ولا يكون مكنونا له ولا يكون مقارنا لدعواه لا متقدما  
عليه لان المقصود منه تصديقه والتصديق قبل الدعوى لا يتصور  
حتى لو قال مجرته ما قد ظهر على يد من قبل لا يد على صدقه ويطاير  
بعده فلو عجز عنه كان كاذبا واما كونه كلام عيسى عن في المرونة فظا  
الجنة عليه في الحكمة الباسية وشق بطن نبيا عن وعمل فليته واطلال  
القائمة وتسلم ليجوال مدر عليه فانما هي كرامات وارخاص للنبوة  
لامجزة واختلاف في نبوة الصغير قبل ان يكون قد وقع ذلك والبلوغ







صادقين في افعالهم والا لبطل دلائل البرهنة على صدقهم معصومين  
 في افعالهم اعتدلتهم اجمعوا على وجوب غفرتهم عن نكاح الكذب فيما دلت  
 البرهنة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وسائر الامور التليقية اذ  
 لو جاز عليهم الكذب في هذه الامور لبطل دلائل البرهنة وهو باطل  
 ووجه جواز صدوره عنهم على سبيل السهو والنسيان خلاف منه الكتاب  
 والكثرة مما جئنا لدلائل المحجة على صدقهم فيها وجودة العاقبة  
 الباقية بناء على ان البرهنة انما دلت على صدقهم فيما هم متذرون  
 عامدون اليه واما ما كان من النسيان فليكن ذلك فلا دلالة  
 الا على صدقهم فيه فلا يلزم من الكذب فيه نقص في دلائلها واما غير  
 الكذب من الكثرة في الكفاية فهم معصومون عن الكفر بالاجماع قبل النبوة  
 وبعد الا عند فرة من الخوارج والشفقة فانهم جوزوا اظهار  
 الكفر بغيره عند خوف الهلاك وذلك باطل لا فضايلة الا احتياجا للدعوة  
 بالخير اذ اول الوقت بالنسبة وقت الدعوة واما غير الكفر من الكفاية  
 فاما كفاية اوصافه ما صدور الكفاية عند افعاله لغيره كاشونة  
 سمعوا ويا جراح الامة فيرطوا في الفتن ومنه المقتضى فلا  
 بان صدور الكفاية عنهم بوجوب فوط بغيرهم في القلوب  
 والخطا لا ينههم في اعين الناس فيؤدوا البرهنة عنهم واما صدور  
 سهوا او خطا في التناول فيجوز الاكثر من والحق ان عدم جوارحه  
 واما صدور الصغار عند اقترافه للجهل والجهل واما سهوا او جهلا  
 حاشا لتناقض الاكثر من بشرط ان يجهلوا عليه فيشترطه الا الصغار  
 لانه كبره حجة اولية فانما لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا او خطا

الردائهم

الردائهم المقتضية البرهنة عنهم هذا كله بعد الوجي واما فيما دلت  
 اكثر احكامنا وبعض المقتضية لا يتبع صدور الكبر ولا الصفة  
 عنهم اولاد لا المحجة عليه ولا كسبل للعقل اليه ولا دليل سمع عليه  
 وقال بعض احكامنا والكثرة المقتضية والحق منه ما يوجب البرهنة عنهم  
 ولو قبل الوجي كغير الامارات وجوز الابدان والصفاء لمقتضية  
 ولذا قال الامام الرازي ان ابناء الانبياء ما كانوا كفارا لانه يوجب  
 البرهنة عنهم واعتصم عليه بآراءه والذات اعمم وكان  
 كافرا واجيب بان الامام انما يده بل عمه ولو سلم انه يده علم ما هو ظاهر  
 النص ولا نعلم انه مات على الكفر واما الامام انهم ما كانوا الكفر ولا كفاية  
 على ان الامام يدين الكفر بالانبياء في البرهنة والحق ان الامام لانه يدين على دينه كفاية  
 وقد تكلموا في ابواب نبينا على السلام سور اسطبر و ابو حفص بن  
 شاذان بن سندها عن عائشة ان النبي عليه السلام قال احب الي  
 فانت بكم ثم اردوا وروى السهم والخطيب سندها عن عائشة ايضا  
 ان الله نوحا احب الي النبي عليه السلام فانت بكم ثم ردها لكن السهم  
 وقال ان في اسناده مجاهيل وقال ابن كثير انه حديث منكره وشذوذ  
 محمول وقال ابن دحيه هذا الحديث الموضوع برده الزاين والاصل  
 وقد فهم بعض العلماء بان ابور النبي عليه السلام ما جبان وبعث النار  
 من كمين بالحدث المذكور وتنفية بعضهم بان الامام بعد الحديث  
 لا يتبعه واجاب عنه القاطع في التذكرة بان فضايلة عليه السلام وخصاله  
 لم يزل تنوينا وشايع الى حسن مائة فكلوه هذا من خصاله ايضا  
 وليس جباؤها واما ما منعتنا عن ذلك فكلوه ذلك زيادة في كرامة

١٢٠

١٢٠  
 علمه اسلم



و قد تمسك القائلون بما فيها من ما قبل البعثة في زمن الفترة ولا تعذب  
فعلوا لغوهم به و ما كانا مغيرين حتى نبعث رسولا و هذا مسمى خاص  
و قد تقدم تفصيله و قال بعض المحققين الاول كيف الله عز وجل  
اذا عرفت هذا فاعلم ان ما نقله عن الانبياء و ما ينسب اليهم او معصية  
فما نقل بطريق الاحاد و قد ورد و ما كان بطريق النوازل فادام له محل  
حملناه عليه و ما لم نجد له محلا في حملناه على ما قبل النبوة او في قبيل  
الاول او في صغار صدرت منها و لا بنا فيها شبهة و بنا في  
قوله في بعض النسخ ما تقدم في ذكره لا الاستغفار و لا الاعتراف  
كمهونه ظلمي في قصة ادم و مع جوار كل من التوبة و الاستغفار  
و الاعتراف لعظم ما صدر عنهم بالنسبة اليهم لان حيثما لا يبرأ  
المقربين و الله مع ملائكته و هم رسل الله الى الانبياء و هم  
اجسام لطيفة نورانية فادارة على الشكليات بالكمال مختلفة كماله  
في العلم و القدرة على الافعال التي لان الرسل يرونهم كذلك  
مختلفا لكن فاتهم اجسام لطيفة هوائية يشكلها اشكال مختلفة ايضا  
منهم الكافرون و منهم المؤمن و انما يطهر اجسام لطيفة نارية  
شأنها الفناء النارية الفاد و واجبة ثلثة و رابع  
و ليس المراد المحر لا و رايه عليه السلام راجع الى بلية المروج  
و له ستة ما في جبا 2 لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون  
ما يؤمرون و لا يتكبرون عمن عباد الله و لا يخشون سجون البلي  
و انما لا يعصون و لا يخشون و لا يخافون ان هذه الموصفات يفتقر  
الاعتبار و ما يقال انه لا عبرة بالنظر في الاعتقاد ديات فان اريد

انه

انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل  
عليه النظر بذلك الحكم فظاهر بطلان و الظن الغالب بحججنا  
في اعتقاد معصيتهم و ما صدر عنهم في قصة خلق ادم و هم من قولهم  
ان جعل فرأى من بفسه فيها و بفسه الله لم يكن على سبيل التوبة  
على الله في خلقه حتى لم يمت معصيته بل على سبيل عرض شبهة  
و استنكافها و نسبة الاف و انكاف ادم لسبيل التوبة  
بل لما ذكرناه لان الفيتية لا يتصور في حق من لم يوجد بعد و ادم لم يكن  
في ذلك الوقت و قولهم و نحن نسبح لك بسبح على سبيل التوبة  
و اظلم العجب في نسبة تفرقة بينهم و اما ابيس فلا كثر في علم  
انه ليس من الملائكة بل كان من الجن شاربين الملائكة و كان يحسب  
بينهم ففهم عن امره به على ما دل عليه قوله في الا ابيس كان  
من الجن فان قيل كيف يجمع الاستثناء في قوله و اذ لنا الملائكة  
اسجدوا لادم فمجدوا الا ابيس قلنا لاننا انما بينهم و انصف بينهم  
في باب العباد و معقولا بينهم في الالهة غلب صفته عبادته و ملكية  
على صفته جنسية فقد من الملائكة فاستثنى منهم او غلب جنس الملائكة  
عليه تغليب الجنس الكثير الا فرادى و قد عرفت ان الجنس معقولا بينهم  
بان يطلق اسم ذلك الجنس على الجميع و على التقديرين من الغلب  
يجمع الاستثناء في قوله الامر بالسجدة في الالهة فمجدوا ابيس و  
الامر فمجدوا الفسوق في الالهة امره به على تقدير تفرقة الاستثناء  
متصلا كما هو الاصل في الاستثناء و اما لو جعل الاستثناء منقطعاً كما جوزه  
صاحب الكنى و فلا حاجة الى هذا الجواب و اما ما استشهد به من قوله



و ما روت فغير معقول بل الحق انها لما كان لم يصدر عنها كسرة  
اصلا وتقديرها على وجه المعانيه كما يعاتب الانبياء على الذل  
والسوء وكانا يعظان الناس ويعلمان السوء ويقولان انما نحن  
فنته فلا تكفرو ولا كفر في تعليمهم بل في اعتقاده وقد ذكر ان  
نبه ان السبب في انزالها ان السوء قد فسد في ذلك الزمان واشتغل  
الناس به واشتغلوا الامور غريبة وكثر دعوى النبوة فبغت  
الله بهذين الملكين ليعلمان الناس ان السوء قد فسد فيكونوا في مقام  
السوء الكفرة وقتل انهم راجلان سميا ملكين لصلحا حرا  
ويؤيده فراه ملكين بكسر اللام ولا يوصفون بكثرة ولا انوثه  
ادلم برزبه تعلق لادل عليه عقل فحجبهم ونينا افضل من الكل  
ثم الملائكة والانس والجن اى من كل قدر منهم ومن المجموع  
ثم حجب المجموع على ما صرح به بعض حواشي البضا وعند غيره  
قوله في تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وبدا عليه انبا  
فولهم نبيا محمدا افضل من الجميع ودم الكل ومن جميع المخلوقات  
الا غير ذلك فان المفضل عليه الحور ومن هو المجموع من حجب  
على ما صرح به الرسل وان لفظ الجميع المصاف الا الموقرة فيكون  
الشمس قال في شرح المذهب اللدنية تعلقا عن التقاربان  
يذكر ان هذه المسئلة وقعت في زمن الوحي عيسى السلام فافقه فيها  
بانه عليه الصلوة والسلام كان افضل من كل واحد منهم لانه افضل  
من جميعهم فتعالى جماعة من علماء عصره عن تكفيره انهم وقد ضلوا  
عنه في الدنيا فارجع اليه هذه تفضيل نبيا عدم وهل يجب علينا

معصوم

تفضل بعضهم على بعض على النقيضين غير نبيا فحق القاضى البضا  
ان قوله في تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض دليل على ان الانبياء  
متفاوتة الاقدام وانه يجوز تفضيل بعضهم على بعض لكن تعلق  
لان اعتبار النظر فيما يتعلق بالعمل لا بشره واعتراض عليه بان ذلك  
هذه الآية على جواز تفضيل بعضهم على بعض مسلم كس ولا استرا  
على ان التفضيل ينبغي ان يكون بقاطع ممنوع وما ذكره بقوله لان  
اعتبار النظر فيما يتعلق بالعمل لا يشهد دلاله الآية على ذلك وهل يشهد  
ان التفضيل يجب ان يكون بقاطع قبل لا يشهد ايضا لان عدم  
اعتبار النظر فيما يتعلق بالاصول والافعال معناه انه لا يكتفى  
النظر في سقوط ما وجب اعتقاده عن الذمة وليس تفضيل  
بعضهم على بعض على النقيضين مسئلة اعتقادية بل لا يكتفى  
فيه العمل وعدم كفاية النظر لا يدل على عدم جواز التفضيل  
بالنظر ولذا المفضل انما يكون موقرا موقرا معصوم الدين قلت  
الحق ان اعتقادنا فضلية بعضهم على بعض على النقيضين يجب  
علينا ان وجد دليل قاطع لانه ما يتعلق بالاعتقاد والافعال لا يكون  
ثم انه لم يرد على فضلية نبيا عدم من الكل قوله في كنتم خير امة اخرجت  
للعالمين وقوله في جعلناكم امة وسطا لان خير امة الامة  
بحسب الامم في الدين وذلك يقتضي كمال نبينهم وافضليتهم على غيره  
ولانه مبعوث الى الثقليين وانه خاتم الانبياء وموحيه اليه  
اليوم الدين وان شريفية ناسخه لانه النزول الى غير ذلك  
خصا بعبادة الظاهرة والباطنة في قال ابن حجر الرشيدي في شرحه التامل



اعلم ان من تمام الابان نبينا محمد عليه السلام اعتقاد انه لم يجمع في بدن اديبه  
من المحاسن الظاهرة بما اجتمع في بدن غيره عليه السلام لان المحاسن الظاهرة  
ابانت على المحاسن الباطنة والاختلاف الزكية ولا اكل من النبي  
بل ولا مساو له في هذا الدلول فكله ذكر الدال وقال الوطيس  
انه لم يظفر تمام حسنه عليه السلام والاماطات اعين العجايب التي  
اليه ورسول النبي افضل من الملائكة كلام ورسول الملائكة  
كبير من ميكائيل واسرافيل وعزرائيل افضل من عوام البشر  
وعوام البشر افضل من عوام الملائكة انما عبرة رسولهم من انفسهم  
على الاول بقوله في واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم لان امر الله ان  
للافضل هو ان يذبح الا انهم اختلفوا عليه فان قيل لا نسلم  
ان الملائكة اسجدوا له اسجدوا وتعلم لادم جواز ان يكون سجودهم  
سنة في وادم كان كالقبيح لهم او سببا لوجوبه كالوقت للصلوة  
بناء على ان براد بالسجود والحق الشري وهو وضع لغيره بفقد العبادة  
لانه مختص به في وعي تقدير كونه لادم عدم بناء على ان به ادب  
الافوز يجوز ان يكون فيهم في السجود كونه قائما مقام السلام  
في عرفنا فلا تترك غايته في التواضع وايضا يجوز ان يكون امرهم بالسجود  
اشياء لهم بتميمه الطبع منهم غير العاص فلا يدل على تفصيل ادم ومن  
عليهم في شئ في هذه الاحتمالات قلنا ان قوله في ارايتك هذا  
الذي كررمت على انا خير منه يدل على انه سجد وتعلم في كرمه يدل  
عليه ايضا سوق الانية واستندوا ايضا بقوله في وادم ان اسجد  
لان العالم افضل من غيره واستندوا على ان الله بالاجماع وعلى ان الله

ما بالنبوة

ما بالنبوة عوائق عن العبادة والملائكة شئ في العوائق لان  
عبادتهم خلقية ولا تشك ان العبادة مع العوائق افضل  
افضل عليه السلام افضل الاعمال احسنها والنزاع في الافضلية  
يحيى اكثر ثوابا هذا هو المشهور بين اصحابنا لكن قال البعض  
في منبر الاصلين والمختار عند الحقيقة ان خواص البشر وهم الملائكة  
افضل من جملة الملائكة وخواص الملائكة افضل من الانبياء وغيرهم  
والانبياء غيرهم افضل من غير خواص الملائكة فكله منه  
ان لهم ملكين في هذه المسئلة مشهور ومختار بينهم وقال جرير  
الاستحارة ان الانبياء اكلام افضل من الملائكة مطلقا  
علوية او سفلية لما ذكرناه وقال بعضهم ان الملائكة مطلقا  
افضل من عوام البشر ورسولهم اسر الملائكة افضل من الانبياء  
واستندوا عليه بقوله في وسجدوا للسوات وما في الارض  
من دابة والملائكة وهم لا يتكبرون في قوله في بل عبادا مكرمون  
لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ويان الملائكة روجان  
مجردة في ذواتها مبراة عن ظلمة المادة والسنوة والفضيلة  
بالكلية الصفة بالفعل وفائدة عن الشك في الملائكة والاعمال  
النافعة مطلقا على اسرار الغيب وعبادتهم دائمة والجواب  
عن الاول ان ذلك انما يدل على الفضيلة لا على الافضلية ولو  
فانما يدل على افضليتهم على البشر الذين يتكبرون عن عبادته لا على  
من ليس كرسيا الانبياء ومن وعي ان الله بان جميع ذلك لا يمنع كون الانبياء  
افضل منهم يحيى اكثر ثوابا على ما هو الحق منها ولم نبين محمد عليه السلام



متعبدا بشرع من قبله مطلقا الى لا قبل البعثة ولا بعده مطلقا عليه  
 جمهور اصحابنا اما ان اول فلانة لو كان ثقل اثباتها لما امكن كونه ان شاء  
 فلان نبيا ثم ان قيل في الشرايع لان شريعته عامة للناس كلها مقدم  
 ومؤخرهم وارسل المتقدم نواب عنه فلا يمكن تأييد الغير خلافها  
 للاثبات فانهم قالوا انه كان متعبدا قبل البعثة وبعدها بشرع  
 من قبله مستدلين بان شريعته من قبلنا يلزمنا العمل بها على اننا شرعنا  
 لها جبرها ثم الانبياء ما لم يظهر ناسي لان شريعته كل نبيا ما قبله في  
 حق من بعده الا قيام الساعة ما لم يظهر ناسي لقوله في اولئك  
 الذين هدانا الله فبهدها هم اقصد والهدى اسم يقع على الابان  
 والشريعة فلما معنى الاقتداء الاخذ بالدرك لا على كونها شريعة  
 لهم بل على كونها شريعة لك او المراد بالهدى ان بان فقط وسبع  
 كتب ووحى مائة واربع النورة والانجيل والزبور والفرقان  
 وما عداها محض انزال على انبيائه بان الهرا جبرائيل وهو السما  
 وعلم قرآنه ثم جبرائيل علم اداة الارض مع ما رآه وتقبله الانبياء  
 اما بالكلية عن صورته الاصلية الا صورة البشريته حتى ياخذ  
 الرسول منه واما بالكلية النبي عدم صورته البشري الا صورة  
 الكلبة وياخذ من جبرائيل ويبين فيها ما يكمل اليه الناس على الدين  
 والدين بالكلية لهم حتى على الله بعد انزل على نبياءم الوقان  
 وعلى موسى النورة وعلى عيسى الانجيل وعلى داود الزبور وعلى  
 خضر بن محاف وعلى ادريس ثلثين محاف وعلى ابراهيم عشرين  
 محاف وعلى ادم عشرين محاف معجزة اخلافه وجه اعجازه

في قوله  
 لا قبل البعثة  
 ولا بعده

قبل البعثة وقبل نظمة النبوة وقبل سلامته على الاختلاف والنسب  
 وقبل انشائه فان في العلوم والحكم وقبل اخباره عن الغيب الخبر الذي  
 مر الاقوال وتحقق ما حمله هذا من ان اعجازه لبلغة وفصاحة  
 المعنى والمواج ان مواج يتبع بقطعة بحسب المساجد احوام الى  
 المسجد الاقصى ثم الاسماء ثم الاماات الله عز وجل الا ان اكثر  
 من المساجد احوام الى المسجد الاقصى ثابت بالكتاب لقوله في حان الذي  
 اسرى عبيده لبلغة المساجد احوام الى المسجد الاقصى ومن المسجد الاقصى الى  
 السما ثابت بالخطبة المشهورة في الاماات الله عز وجل الا ان اكثر  
 من المذهب اهل الحق وقيل كان المواج في التمام وقيل لا وفيه قول  
 الى المسجد الاقصى فقط **فصل** في عذاب القبر والبرزخ  
 والمتأففين وبعض عصاة المؤمنين من هذه الامة ومن الامة  
 السابقة فضل البعض لان من عصاة المؤمنين من لا يرد عليه  
 فلا يعذب عما ورثه الصحح وتبعهم اهل الطاعة ثم الامة في القبر  
 بان كلهم الله في جميع اجزاء الميت او في بعضا نوعا من الحيوة  
 قدر ما يدرى الم العذاب اوله في الشعيم لان التعذيب والتشعيم  
 بدون للحيوة محال وان جوزة الصالحية والكرامة فلا بد له  
 من للحيوة لكنهم اختلفوا في لزوم اعادة الروح في القبر والبدن بناء  
 على ان التعذيب والتشعيم لا يتوقف على اعادة الروح وانما يتوقف  
 على نوع من للحيوة سواء اعيد الروح او لا فذهب اكثر الماثرين الى  
 لزوم اعادة وذهب اكثر واصحابه الى عدم لزوم اعادة فان قيل  
 ان الاصح من الاقوال وما عليه الاكثر ان التعذيب والتشعيم على البدن



والروح معا فكيف يقع هذا القول بدون إعادة الروح في البدن قلنا  
لا منع عقل ولا نقل عن تعذيب البدن وتعيمه بخلق نوع حيوة  
فيه بدون إعادة الروح وتعذيب الروح وتعيمه مجردا عن البدن  
لعلامة السابقة بالبدن المعذب والمتم وهذا ظاهر في القول  
بجود النفس وهو الراد بالروح واما على القول بانها عبارة عن  
لا تخير في القلب واجام لطيفة رتبة في البدن او الا في الآخرة  
الباقية من اول الامر الا في هذه فكل من التعذيب والتعيم والسؤال  
للبدن والروح معا بل لا تفرق احداهما عن الاخر اصلا فان قيل ان  
احوال القبر التعذيب والتعيم الا في الساعة لا ينظم الا بقاء  
ما يعذب وتعيم الروح والبدن وبعد الموت كيف ينصور  
بقاؤها فقلنا بقاء الروح على القول بجود النفس ظاهر واما على  
الاقوال الباقية المذكورة فلعلم الله يستحق بعد فراق البدن  
وكذا البدن على القول بانها بعدد وتعيم لعل الله يستحقها وان  
تفرقت اعضاؤه ونفقت اجزأؤه وانعدمت تركيبه بالعلم  
الله به وبربده حقا لقوله في النار يجر صون عليه غدوا وغيبا  
وبوم يقوم الساعة دخلوا الى فرعون اشدا العذاب ولما السجين  
انه لله السلام قال ان احكم اذامات عرض عليه مقعده بالفدات  
والعنه ان كان من اهل الجنة فم الجنة وان كان من اهل النار فم النار  
اعلم انهم احد هؤلاء هذه السئلة فانكر قوم بالكلية واعتبروا دون  
ثم اختلف المشتبهون فمنهم من انت التعذيب وذكر الاحياء  
في القبر وهو خلاف العقل ومنهم من بين التعذيب بالفعل بل قال في

الالام

الالام في جسده فادخل احسب ما دفعه وهذا انما رغبنا القبر فيها  
فلا يقدر به ومنهم من قال باحباطه عن إعادة الروح ومنهم من قال  
بالاحياء وإعادة الروح ايضا البدن كما ذكرناه ولا يلزم ان يترك  
منه اثر الحيوته في الآخرة وغيره حتى ان المأكول في بطن الأكل يتجلى ويعذب  
ولا تغلب ولا يستبعد ذلك لان من اخفى النار في الشجر الا خضر قادر على  
اختفاء العذاب والتعيم ايضا قال الامام الغزالي واعلم ان كل تلك  
مقامات في تصديق امثال هذا احد ان يصدق بان الجنة مثل وجود  
تدريج الملبس ولكن لا يشهد ذلك فان هذه العين لا تنظر في  
تلك الامور المكونية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو عالم الملكوت  
وناسبا ان يذكر امر العالم فانه سر في نوم حبه تدفعه وهو عالم  
بذلك حتى نراه في نوم يصح من ذلك يعرف جينه وقد ينزع عن مكانه  
كل ذلك يدركه من نفسه وينادي به كاليفظان وهو يشهد واثبات  
تدريج ظاهرة سكتا ولا تترك في حواله حبه و الجنة بوجوده في حقه  
والعذاب حاصل له ولكنه في حقه غير منسوبة وادراكات العذاب  
الم اللدغ فافرق بين حبه تخير او لا يدركها ان يعلم ان الجنة  
تقسم الى عالم على الذي يفاك منها وهو السم ثم السم ليس هو الالم بل  
عذاب في النار الذي يحصر فيه من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر في غير  
السم لكان ذلك العذاب قد يعرف وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع  
من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفيقه الله به العادة والخلق  
الذميمة والعقوبات المملكة تنقلب الى موزبات في النفس ومولات عند  
الموت فيكون الالم كالام لدغ الحيات من غير وجود الحيات والله اعلم



قادر على ان يذهب بكل هذه المفاهيم ويجعلها معا وسؤال منك ومكر  
 في القبر وما كان به خلان في القبر في بلدان العبد عن ربه وعن  
 دينه وعن قبلته وقيل المستور عنه هو العقب فقط وانا سبنا المنكر  
 والكنية لانها لا يشبهان خلق الادميين ولا خلق الملائكة  
 ولا خلق الطير ولا البراهيم فكانه شيئا من الناطق لمقدم اناسها  
 كما قاله الفيلسوف واختلفوا في ان السؤال هل يشكر قبل ان يشكر الله او قال  
 ابن تاجي والاخبار الصحيحة تدل على ان السؤال مرة واحدة واختلفوا  
 ايضا في ان الكافر هل يسأل في الدنيا في الدنيا او في القبر في القبر  
 وقال ابن عبد البر في ترجمته انهم لا يسألون في الدنيا ولا في القبر  
 لعموم احاديث السؤال واختلفوا ايضا في ان السؤال في القبر هل  
 يختص بهذه الامة او بجميع الامة قل يختص لان الامة السانعة  
 كانت الرسل تاتينهم بالرسالة فادابوا لغت الرسل واعتبرواهم  
 وعملوا بالعباد فلما بعث الله محمدا لم يارحمته امسكت عن القبر  
 واعطى السيف حتى يدخل في دين الاسلام فيدخل ما به السيف ويستلكن  
 ويظهر الامان فلما مات كشف الله في القبر بالسؤال ما يشه  
 في الدنيا والحق السعوم ايضا لعموم الامة وقال الفاضل الطاهر  
 عند ان الملائكة يسألون العباد وكذا الجبروت وتوقف في سؤال  
 اهل القرة والمجانين والبله وقال السبط ومقتضى الروضة  
 انه لا يسأل الا المكلفون واما الانبياء عم فقيل انهم يسألون  
 لكن لا عن نبي بل عن ربه وعن امته هل تبلغهم الدين وقيل انهم  
 لا يسألون واما الاطفال فقد عزم الفيلسوف وصاحب التبرية انهم يسألون

لكن

لكن يكمل لهم عقولهم يعرفون انهم منزهون وسعادتهم وبلهون في الدنيا  
 ما يسألون عنه وقال جماعة واكثر للنفية انهم لا يسألون وقيل  
 توقف ابو 2 والسؤال عنهم واقع في اطفال الانبياء والمؤمنين  
 في الجنة بالاجماع واختلفوا في اطفال المشركين على قسمين  
 احدها انهم في الجنة وعلمهم المحققون بقوله وما كنا مفترين في  
 نبوت رسولنا ولا ننزله من وراء حجاب ولا جواد البخاري  
 طو بلاء انه عليه السلام رآه اطفال المسلمين والكفار حول البرج عزم  
 في الجنة ورؤوا بالانبياء وحي وما ورد في بعض الاحاديث  
 انهم خدام اهل الجنة فقل قد ركنه كخبر ان يبي المراد به كناية  
 عنه نزول مراتبهم عن مراتب اطفال المسلمين والثاني انهم في النار  
 نعالا بانهم ولا يحد في حديث المودة والثالث التوقف في المروي  
 عنه في 2 وعبروا عنه بانهم في مشية الله في الارباب انهم يجمعون  
 يوم القيمة وتوحيهم لهم نار يقال لهم ادخلوا في النار كان  
 في علم الله في سعيها وينتفع عنده كان في علم الله في شقاها لو ادرك  
 العلم فيقول الله في اعصيت فكيف يسأل لولا قولكم في الدنيا الحاس  
 انهم في الاعراف قال ابن تيمية هذا القول لا يروى عنه خبر ولا انه  
 ثابت بالسمع لانه لا يروى عن مرفوعه ان العبد اذا وضع في قبره  
 وتوفي عنه اصحابه اناه ملكا فيفقد انه فيقول لانه ما كنت تقول  
 في هذا الرجل يعني محمدا عم فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله  
 واما الكافر فيقول لا ادركت اقول ما يقول الناس في هذا  
 بطلان في حد بيضه فيصيح في سبي في يديه الا التقليل والظاهر في

حكم اطفال



في كنه  
المعاد الجسماني

ان الروح بعد اعادة البدن قبل اعادة فيه خلاف سبق ذكره  
المعاد وهو مصدر مفعول او اسم مكان للمفعول حقيقة العود الرجوع  
الى مكان عليه والمراد به هنا رجوع الابدان الى الوجود بعد العدم  
او الى اجتماع الالهة بعد التفرق مع اعادة الروح فيه وهو  
المعاد الجسماني اعلم ان الاقوال في مسئلة المعاد في الاول  
ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول جمهور المسلمين النافين لغيره  
النفس لا يرجع ان البدن يعاد بدون الروح اذ هو باطل بل معنى  
ان البدن متى اعيد يعاد مع الروح الثانية ثبوت المعاد الروحاني  
فقط وهو قول الالبيين في الحكماء انما على ان البدن يعاد بالكلية فلا بد  
والروح بعده لا ينفق فيعود الى مكان عليه قبل دخوله البدن  
في التجدد في عالم الخوارق الثالثة ثبوتها معا وهو قول الامامية  
والنصف والرافضة في منافع الكلام بناء على ان الروح عند مجيئها  
يوجد باق بعد فساد البدن ليس كجسم لا جسماني فيعود الى البدن المخلوق  
من الالهة او المتوفى للبدن الاول بغية الجدة الباقية بعد فساد  
ذلك البدن بخلاف القول الاول فان الروح عند مجيئها يكون  
عبارة عن قوة لا تجر مع القلب او اجزاء رتبة البدن باقية  
في اول الامر الالهة قبل اعادة الروح مع البدن لعدم انفكاكهما  
ولهذا حصوا المعاد بالجسماني فقط للمعنى لفظ الجسماني في كل الروايات  
ايضا الرابع عدم ثبوت شيء منها وهو قول الحكماء القديس الخامس  
التوقف وهو المنقول عن جالينوس بحق باجاء اهل الملل وشهادة  
النصوص كنه لا يقبل التاويل كقوله في معنى العظام وهو ميم في كنهها

الذكر

الذي انشأ اول مرة وفولده ثم انكم يوم القينة تبعثون الا فرقة  
ولهذا قال الامام لا يمكن الجمع بين الايمان باسمه وبين انكار الجسماني  
بخلاف الجسد وبعاده في الارواح ينظم على كل من البدن الاول  
والثاني فاعلم ان الجسماني سواء كان بالبعث الاول  
او بالبعث الثاني مما اجمع عليه وكثيرهم اختلفوا في كيفية فساد  
بعضهم الا انه باعادة البدن المردوم بعينه ان يجمع عوارضه  
الشخصية وبعضهم الا انه يجمع الالهة او المتفرقة كما كانت اول  
فعل الاول بغير فناء الاجسام عبارة عن العدم بالكلية ومع  
الثاني على عبارة عن تفرق الالهة او ارجاع الاولون بان البدن  
لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للعوارضه والالم بوجوده ابتداء  
لكونه من قبيل الممتنع فاذا لم يمتنع بالنظر الالهة ولو ازمه صانعها  
بالنظر الالهة وهو المطلوب اعترض عليه بان العود يكون وجودا  
حاصلا بعد طريان العدم احض من الوجود المطلق ولا بد من  
من امكان الاعم اعم كان الاخص ولا من امتناع الاحتض امتناع  
الاعم فحاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته او لازمه ولا يمتنع  
وجوده مطلقا واجيب عنه بان الوجود امر واحد في حد ذاته  
لا يختلف ابتداء واعادة بحسب انه بل كالاضافة الى الزمان  
وكذلك الاجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا ب  
ملك الاضافة فاذا اكل في الوجود بين والاجاد بين تباين  
امكانا وامتثالا ولو جودا يكون الشيء الواحد ممكنا في زمان  
متنقلا في زمان اخر مطلقا بان الوجود في الزمان الواحد لا يمتنع

في كنه  
الجسماني  
في كنه  
النفس



من الوجود مطلقا ومقابل الوجود في الزمان الاول كالمضافة  
لجانب الانقلاص من الامتناع الى الوجوب الزمان معللا بأنه  
يجوز ان يكون ذلك الوجود الاخص مستغنا والمطلق او القابل  
واجبا وهذا مخالف لبديه العقل وقد يقال ان الاعادة  
ايهاون للقابل من الابد لا استفادة بالوجود الاول ملكه  
الاتصاف به فتكون ممكنة واما الاقرون واسم المكرر يجوز  
اعادة العدم بعينه فمنهم من ادعى الضرورة وقال لا يجوز  
اعادة العدم بعينه ضرورة وبديه ولا يخفى عليك ان دعوى  
الضرورة في محل النزاع غير مسموعة ومنهم من نسب على وجه  
الاول انه لو عدا العدم بعينه لزم خلل العدم بين شيئين  
ونقصه اذا فرض ان المعاد هو المبدأ بعينه واللازم بطل  
اجيب عنه بوجوده احد ما انه لا يقع لخلل العدم بينهما سوى  
كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان ثان  
ثم انصف به في زمان ثالث قسبين ان التحلل في الحقيقة اما هو  
لزمان العدم بين زمان الوجود الواحد واما اعتبره  
هذا التحلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التقاير في الوجود  
الواحد كونهما شبه وتاثيرا انه يجوز التميز في الحالين  
غير متضمنة مع بقاء العوارض الشخصية كاللغة للكالين فلا يلزم  
تحلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجود وتاثيرا انه  
لو تم ذلكم هذا الدليل على امتناع بقاء شخص بالانحاض زمانا  
واللازم تحلل الزمان بين الشئ ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرف زمان

البقاء

البقاء الثاني انه لو جاز اعادة العدم بعينه طارعا اعادة وقته  
الاول لانه من جملة متخصصة واللائم باطل لاستلزامه كون  
الشئ مبتدئا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدئ الا الموجود في وقت  
الاول وهذا مجمع بين المتقابلين واجيب عنه باللام كون  
الوقت من جملة المتخصصات فانا فاطعون بان هذا الكنا هو  
بعينه الذي كان بالامر وتغاير الاعتبار لا ينافي الوحدة  
الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا شئ ان كل ما يوجد في الوقت  
الاول يقع مبتدئا وانا لم نذكر ذلك لو لم يكن الوقت انضا  
معادا او لم يكن هو مسبوقا بحدوثه الثالث انه لو كان  
ان يعاد العدم بعينه طارعا ان يوجد معه ابتداء ما ينافي الى الابد  
وجميع العوارض الشخصية لان الله تعالى قد رعا ايجاد مثل ذلك  
ابتداء معه لكن اللازم باطل لاستلزام اتحاد الاثنين لعدم التمايز  
بينهما واجيب عنه بمنع عدم التمايز بين المعاد والمبتدئ الجواز  
تمايزهما بالعوارض الشخصية مع الاتحاد في الاهمية كقوله وكل من تاملين  
لا بد وان يكونا تمايزا بين العوارض الشخصية سواء كانا مبتدئين  
او معادين او مبتدئا ومعادا لان وجود مثلين لا تمايز بينهما اصل  
محال على ان ما ذكرتم لو تم لزم النقص بعدم ايجاد العدم اصلا  
بان يقال لو امكن ايجاد العدم ابتداء لا يمكن ان يوجد ما ياتيه  
في الاهمية وجميع اللوازم فيلزم عدم التمايز بين الاثنين واللام  
باطل فكذلك اللزوم وقال ابن سينا انه اذا وجد الشئ وقتا ما ثم لم  
يعد واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهر علم ان الوجود



واحد فاما اذا عدم فليكن الموجود السابق | وليكن العاد الذي  
حدث ب | وليكن الحادث الجديد | وليكن ب | في الحدوث والموت  
والزمان وغير ذلك لا تحادده الا بالعدد فلا يميز ب غير 22 استخفا  
ان يكون امسوبا اليه دون ج فان نسبة ا الى ا من مشابهين  
من كل وجه الا في النسبة الى ينظر بل يكن ان يختلف فيها ولا يكن  
لكنها اذا لم يختلفا فليس ان يجعل احدها اول وان يجعل للاخر  
انما هو اول ب دون ج لانه كان ب دون ج فقلت في نفس  
هذه النسبة واحد المطلوب في بيان نفسه بل يقول الختم  
انما كان ج بل اذا صح منه ب من يقول ان الشيء يوجد فينبغي من حيث  
هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم يقدم من حيث  
هو ذات ثم اعلم ان الوجود امكن ان يقال بالاعادة الا ان ينظر  
من وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للعدم في حال القدم  
ذاتا ثانيا لم يكن احد الحادثين مستخفا لان يكون الوجود الـ  
دون الحادث الاول ا اما ان يكون كل منهما معاد او لا يكون  
منهما معاد او اذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع  
لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاول فان استمر موجودا واحدا  
او ذاتا ثانيا واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا  
او ذاتا شيا واحدا وباعتبار المحمولين اثنين فاذا فقد استمر  
في نفسه ذاتا واحدة بقية الـ النسبة الصرفة لا غير اشهر واختلافه فيكون  
مراد من هذا الكلام فعال بعض المحققين ان الشيء انما يميز في  
في امتناع اعادة الـ عدم بعينه احدها ما استر باليه بقوله فليكن الموجود

السابق

السابق | الا قوله اما ان يكون كل منهما معاد او لا يكون واحدا  
معاد او هو بيان عدم الامتياز بين العاد والمستأنف الجديد  
تقدير الاعادة وثانيتها ما استر باليه بقوله واذا كان المحمولان  
الاثنان ا ه وهو بيان مفارقة ما فرض موجودا ثانيا للموجود  
المفروض او لا مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف وثانيتها  
وتخالفة المعاد كما في النهج الاول لان محصل هذا القول هو ان كون  
المحمولين اثنين يوجب ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما  
غير نفسه مع الاول فان استمر ذات الموضوع معك باعتبار  
شياء واحد او باعتبار المحمولين كالوجود من مثله شئيين  
واما عند فقد الذات كما فيما نحن فيه فليس هناك وحدة بل  
اثنية صرفة ومفارقة محضة وقال بعض النافين ان مرجع  
قوله الشيء واحد وليس قوله الاول لئلا يفتقد لان مداره ليس  
مع ان المتكلم استأنف لم يميز عن الذات المعاد فليكن الحادث  
الاثنين على ما هو المشهور في نفسه والاول وعليه التقص  
بامتناع ايجاد الـ عدم ومنه ما استر باليه في الموضوع السابق  
الرها ومنه عدم التمايز بينهما بل مداره على ان نسبة المعاد الى  
للذات الذي فرض انه معاد ليس في نفسه شيئا الا ذلك الحادث  
في حيث فرض انه مستأنف بل نسبة المعاد الى الـ ا ه فرض كونه  
معاد بعينه كشيء اليه ا ه فرض كونه مستأنفا فكل الـ النسبة  
الثانية كذلك لا يميز الاول لانه انما يميز اذا حفظ وحدة الذات  
ولم يفقد وليس كذلك لان الـ عدم فقد ان الذات تحل في استمر لـ



ان العدم لما كان عبارة عن فقدان الذات وبطلان فلا يكون موضوع  
 المبدأية والمعادية واحدا لان النسخ موضوع المبدأية والمعادية  
 انما يقع اذا كانت الذات محفوظة فيما بين الابد والاعادة  
 على ما زعم المعتزلة ولكن ليس محفوظة هنا اذ لا ثبوت للعدم  
 عندنا وما حدث مثل المتناهي فانما هو للتوضيح لظهور ان  
 الحادث المفروض كونه معاد لا فرق بينه وبين تلك الذات  
 في نسبة الاعادة اليها فاما ان يكونا معادا او لا يكونا معادا  
 محال اول باطل فحينئذ انما لا يكون متناهي في الاستدلال  
 وفي كلام بعض المتأخرين حيث لم يوجوه اما اول فلان كون القول  
 الاول للنسخ دليل على استقلاله عما ذكره في روم النسخ  
 الاثنان الثاني من عدم تمايز المعاد والمتناهي عما هو  
 المشهور في تعريف الوجه الثالث كما ذكرناه من كون ان يكون  
 مستقلا بوجه اول ذكره بعض المحققين وذكر ان عدم تمايز المعاد  
 والمتناهي يلزم امران اتحاد الاثنان وكونهما معادا  
 او لا معادا فباتي لازم منها بطلان الاستدلال فاخذ بعض المحققين  
 اللازم الثاني فحمل كلام الشيخ على الاستدلال المستقل حلالا  
 بتأديده واما ما يقال من وجود الف ودم النقص في النسخ  
 شاهد لصدق الحكم على محل متبادر لان قرينة الف و  
 غير مقبولة واما ثانيا فلان حاصل ما ذكره من مدارق قول الشيخ  
 ان حادثا اذا وجد وفرض انه معاد فنسبة المعادية اليه هي  
 الغرض ليس في تمثيله اليه على فرض كونه مستانفا جديا لان  
 حادثا

حادثا معادا او حادثا مستانفا معا بغير المعاد بالذات فلا يخفى على من  
 خلاف ما يتبادر من كلام الشيخ لان المتبادر من كونه المعاد والمتناهي  
 بالذات واما ما يقال من كون حدث مثل المتناهي للتوضيح الاستدلال  
 ليس بواضح لانه اخفى مما فرض انه موضوعه فالاول حمل كلام الشيخ على  
 بعض المحققين في التبرج من فاجواب عن المشهور الاول منع عدم التمايز  
 بين المعاد والمتناهي الموقوف والارفع الثاني بينهما وعن  
 المشهور الثاني انما لا يتم فقدان الذات بالكلية فيما يمكن فيه جواز بقائه  
 في نفس الامر لا كما زعم المعتزلة في نفس الذات في نفس الامر  
 العلم فيستحق وحده في ذلك الوجه فيصير السيرة ثانيا فلان  
 هذا الامكان كاف في حصول قدرته ثم اعلم ان القول بالاعادة  
 المعلوم بعينه لا بد من علم ما يرد على القول بالاعادة بطريق جمع  
 الاجزاء المتفرقة وهو ان اجزاء البدن السخية كبدن زيد مثل لا بد فيه  
 من اجتماع مخصوص وشكل معين ضرورة انه لا يكون بدن زيد الا  
 باجتماع مخصوص وشكل معين فلو اوسر طافا فاذنوا او اودوا وتنفق  
 الاجتماع والشكل المخصوصان لم يبق بدن زيد ثم اذا عييد فاما ان يعاد  
 ذلك الاجتماع والشكل بعينه فليزم اعادة المعلوم بعينه بالضرورة  
 او لا قبله ان لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل من قبله  
 ان يعاد المعاد والمتناهي في الوجود غير من عمل الطاعة والمعصية  
 ولكنه قول بالتساخي ايضا ولا يحتاج فيه الى ما يجاب عنه ان العبد  
 الروح والاجزاء الاصلية الباقية في اول الوجود لا الوجود في الوجود  
 من الاجتماع وغيره فالجواب هو المؤلف من الاجزاء الاصلية المتفرقة للبدن الاول فاذا







كراما كائنين والكميران فيربوا يعرف به مقادير الاعمال تؤمن به  
 ونفوس كفيته الا الله تعالى وقيل انه منباز حبه كفتان ولسانه  
 نضع فيه صحف الاعمال لمظن الراعي والخاصة كحق لقوله  
 وتفتح العوارض النفس اليوم الفنة واما من تفتت موازنة  
 في غنمة راضية الاله قبل ان يمتحن بالجو من ولسان الكفاية  
 لقوله تعالى فلا تقم لهم يوم الفنة وزنا والجواب عنه وزنا فاعا  
 ولا انكر الفنة المسرة وقالوا الراد بالمراد الواقعة في القصور العبد  
 ان رنا الى الجواب عنه بقوله تعالى ان كنت انت استشهد على  
 اعمال العباد او الاعمال بعد الجسم بان يجعل الله في الاعمال الحسنة  
 اجساما نورانية والاعمال السيئة اجساما ظلمانية والاعمال  
 وهو جبر محدود على من جبرهم سرقة الاولون والافزون اذ  
 من الشغل واحد السيف على ما ورد في الصحيحين والنا مختلف  
 في المرو عليه قال الفارسي الصراط الدرو صفاته موجود الان  
 كالجنة والنار وقال بعضهم يختلف الله في جبر على جهنم  
 والورث والكر واللعن والقدر هو المحنة ان ما بال الناس فيه من  
 الشدة والمخاوف والمصائب حق كحب لنا الاعتقاد والعدم  
 الا الله في كل خصوص حق لقوله تعالى انما اعطيناكم الكثرة والحسنة  
 اي دار النواب في الآخرة فلا يد عليه بهبوط ادم وجوا غدا الدنيا  
 اي دار العقاب في حق لا يات والاحاديث الكثرة والحق ادم وجوا  
 وحمل الجنة في اقصى ما عاين من ساطع الدنيا وحمل ادم على رجل  
 كان اسود ادم وكان في حقيقته ربه ففقد ما يسطر منها الى بطن الوار

باطل

باطل انما قالوا المنكرون وكذا قد علم ان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض  
 والارض وهذا في عالم الغابر محال وفي عالم الافلاك مستلزم في حق الانبياء  
 وهو باطل ووجود عالم اخر غير معلوم باطل ايضا لا يتناء على اصل الحكم  
 من ان الافلاك لا يقبل الحرق والالتهاب مخلوق فان الان لقطة ادم  
 وجوا ولقوله تعالى اعدت للكافرين اعدت للكافرين اذ لا ضرورة في  
 العدول عن الظاهر وقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون  
 الاية وكذا ما يدل على الاستقبال كجبر الخال والامر فلا يعارض قوله  
 فان قيل لو كانا موجودين الان لما جاز هذا كل الجنة لقوله تعالى  
 اكملوا دهرهم لكن الامر باطل لقوله تعالى كل شيء بالوجه قلنا  
 لا خفاء في انه لا يكون دوام الكلا بعينه وانما المراد به انه اذا فني مشي  
 حتى يبدله او وهذا الابن الحلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم  
 الفناء بل كبقية الخلود في غير الاشياء به ولو سلم فيكون ان يكون  
 المراد به ان كل ممكن فهو كذلك في حقيقته بمعنى ان الوجود الان  
 بالنسبة الى الوجود الواجب محنة عدم لان كل ما في الكثرة وجود او  
 حال او محنة في المراد او ظلال بالنسبة الى الوجود الواجب باقنان  
 لا نقبانه ولا يقبانه لا نقبانه في حق الفريقين حالدين في  
 واما ما قيل من انها تملك ولو لحظة كحقيقته في قوله تعالى كل شيء  
 بالوجه الا وجهه فلا ينافي البقاء بمعنى عدم طر بان عدم المسنة عليه  
 وهو المراد بالبقاء البقاء على انه لا دلالة في الية على الفناء كما عرفت  
 انما قيل ان الحق في السمانه مشابهة فلا يحل للكون وفيها اجيب  
 بان هذا قواعد فلسفية غير مسلمة عند العالمين مستندة لحدوث كل الاقار



المختار رفعه قدس سره القدر وزوال الجوده كوزان بخلق الله  
بدله اذ قدوم الثواب والعقاب كما قال الله تعالى كل من فعل حسنة  
بدلناهم جلودا غير البزوف والقداب والكبيرة اختلفت  
الروايات في عدد ذنوب ابن عمر انما شدة الشكر بالله وقتل  
النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنى والفرار من الزحف والفرار  
واكل مال اليتيم وعقوق الوالد من المسلمين والامانة للام  
وراد ابو هريرة في رواية اكل الربوا وراد على رعية الله عنه الشدة  
وشرب الخمر اياها ذلك في الروايات العجيبة رور انما سب الله  
وقال بعض المتأخرين كل معصية امر عليها القيد في كبيرة وكل معصية  
استغفر عنها في صغيرة وقيل كل معصية اصبغت اذافوقها  
في صغيرة واذا اصبغت الا ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة  
مع الكثرة المراد بالكبيرة هنا غير الكثرة وهو ظاهر لا يخرج للعبد المؤمن  
عن الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمفسدة  
فانهم قالوا انما يخرج عن الايمان ولا دخل في الكثرة وينبغي التمسك  
بين المبتدئين اي بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار الا في الكثرة عند النار  
وهذا بناء على اصلهم من ان الاعمال قوة من حقيقة الايمان عند وقوعها  
انتهى الجواز في الكل ايضا واستدلوا عليه بوجوه الاول ايات الدلالة  
على الحكم والمساواة للكافر وعصاة المؤمنين كقوله تعالى ومن يعص الله  
ومرسله فان له اجر جهنم خالدا فيها ابد او من يعص الله فان له اجر  
جهنم خالدا فيها الا غير ذلك من الايات فلما عدت سلم الصنيع  
للعبد ان العمل غير مراد في الاول للقطع بوجوه الثاني ما في الصنيع

عنه فيوز تخصيصه بعد ما تركب الكبيرة من المؤمنين ايضا بالدلالة  
الدالة على وجوبهم النار لان العام الذي خص منه البعض لا يفيد  
القطع فيوز تخصيصه بما في مثله واحواب عن الثاني ان مع مثله  
مستحلا على ما روي عن ابن عباس ان الله يقول تعالى لا تسخر  
او ان التعليق بالوصف بشئ بالجنسية يختص من قبل المؤمن  
لا ياتى او ان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام لكنه كوزان براد  
الكثر الطويل جدا بين الدلالة الثانية ان الفاسق لو دخل الجنة  
لكان باستحقاقه واللازم باطل لبطلان الاستحقاق باحباط  
السبب الحسنات فلما كثر الملازمة وبطلان اللازم ممنوع  
اما الملازمة فلان الدخول الى الجنة ليس بفضل به الاستحقاق ولو لم  
فلانهم بطلان الاستحقاق بارتكاب السبب للنصوص الدالة على  
ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا وعمل صالحا التائب لو  
انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر ايضا لما مع  
تناص معصية فلما لا ان التناص على الاقطاع ولو لم يخلو  
تناص معصية الكفر ولا دخل في الكفر خلافا للحوارج فانهم  
ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار لفظوا بالنصوص  
الدالة على ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يكن بما انزل الله فاولئك  
هم الكافرون ومن لم يؤمن بكفاؤلكم مع الفاسقون الا غير ذلك  
فلما انما متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس كافرا  
والاجماع المنفردة بالصلوة مع ذوات من اهل الجنة من غير توبة والدعاء  
والدعاء والاستغفار مع العلم بانهم الكبار بعد الاتفاق في ان ذلك لا يوجب



ولما ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الحقيقة  
حتى يدخل في الكفر الا بما ينافيه ويجوز الاقزام على ارتكاب الكبائر لغيره  
شهوة او حمية او اثرة او نسل خصوصا اذا افتقرت به حروف النفاق  
ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه الا اذا كان بطريق التحلل  
او الخفاف فانه يكون كافرا لكونه علامة للتكذيب والاشراج  
فكفر من ارتكب عمدا ما جعله الله رعا من المعاصي علامة للتكذيب  
كسجود الصنم وشتم دين النار والقاد المحقق في الفادورات  
والنفاق بجملة الكفر وعدم عصية المعاصي سريلا يتباحث برتكها  
من غير مبالاة وتجرع عنده محرر المباحات وهذا صورة استخفاف  
المعاصي وهذا التورير يرفع ما يقال من ان النفاق اذا كان عبارة  
عن التصديق والافترار ينفي ان لا يصير المقصد كافر بشئ  
من افعال الكفر والفاظه وتكثير ايضا النصوص الواردة على دخول  
المؤمنين الجنة كونه يعمل منقادا في خيل سره الا في ذلك واعلم  
انهم كما اختلفوا في حكم صاحب الكبيرة على ثلاث فرق كما عرفت فكذا  
اختلفوا في شبهة باسم على وجه فرق ولما ذكر الاول ردا ان ذكر الثاني  
الصاف واليه هو موطن الامام صاحب كبيرة مات بلا توبة مؤمن عند اهل  
السنة وقالت المعتزلة انه ليس بمؤمن ولا كافر وقال الخارج انه  
كافر وقال الحسن البصري انه منافق وكلهم متفقون في شبهة  
بالفاسق والله لا يقول ان ينكر به اعدم انهم اتفقوا  
على عدم التوبة بالنكاح بالله تعالى في اختلفوا في جوارحه عفا  
فذهب الاشاعرة الى جوارحه عفا كجوارحه اخلو المؤمنين النار  
عفا

في قوله لا يقول ان ينكر به  
اعلم انهم اتفقوا على عدم التوبة بالنكاح بالله تعالى في اختلفوا في جوارحه عفا فذهب الاشاعرة الى جوارحه عفا كجوارحه اخلو المؤمنين النار عفا

عفا مستند لمن يانه تصرف في ملكه فلا يجوز ظلمه لان الظلم هو تصرف  
في ملك الغير غير رضاه فلا يتبع للعقل الحكم بجوارحه الا ان السمع  
ورد بخلافه فلا يجوز تقلا وقالت المانزمية لا يجوز عفا كالا غير  
تقلا لان الحكمة تقتضي التفرقة بين السي والحقس وما يليق على  
حلاف قضيه الحكم لا يجوز على الله لان افعاله لا لا يجوز  
عنه الحكم ويقتض ما دون ذلك لم يثبت في الصفات والكمالات  
مع التوبة او بدو في القول به ان الله لا يقول ان ينكر بشئ  
ويقتض ما دون ذلك لم يثبت في الاعتراف ولا في الصفات  
فيجوز سقاطه مع ان فيه تقعا لعبادة خلافا للمعتزلة فانهم  
قالوا لا يغفر الله الكبائر الغير المؤتمنة بالتوبة مستند بالنصوص الواردة  
في وعيد العصاة والحوار عنه انما على تقدير عموما انما يدل على وقوع  
لا على الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو ايضا فخص المذهب  
المغفور عن عموما التوبة وهل يجوز مغفرة الذنوب المكتسبة  
للكافر حال كونه سوكوه ففيه خلاف فقال حاض عبارة ستر في  
مسلم قد انعقد الاجماع على انه لا يخفف عنهم عذابهم لكن بعضهم  
استند عذابا لبعض حبس ايمانهم وكذا لا يتقدم حسانتهم  
في حال كفرهم ولا يثابون عليها وقال الباقية تخفف عنهم عذابهم  
بالكفوة ويتقدم حسانتهم المكتسبة وقال بعض النجاشي وهو الملقب  
الذي شهد له اطلاق قوله ويقتض ما دون ذلك ادا لم يكن عنه  
استحلال لان استحلال المعصية كمن فلا يغفر ويجوز العقاب  
على الصغيرة سواء اجتنب الكبيرة او لا يقوم قوله ويقتض ما دون ذلك



ويحب اي العقاب على الكبيرة وانما قد يتناجى وفي الصغير  
 يجوز لان العفو عن الصفات بالكلمة جائز فيكون العقاب  
 عليه جائزا بخلاف الكبيرة لانهم قالوا لا بد من نفوذ الوعد في بعض  
 العصاة من المؤمنين لئلا يخلو تصور شرع الدالة على الوعد  
 غير الصدق بالكلمة وان جاز الخلاف في الوعد بالنسبة لبعض  
 الأشخاص يكون كرامة في حيز عذب بعض مرتكب الكبيرة يفتق  
 وعنده لكنهم اختلفوا في ان الواجب ان يفتقد ان كل نوع من الكبائر  
 لا بد من عقاب طائفة من مرتكبيه او يكفي في ذلك الواجب  
 ان يفتقد ان نوع الكبائر يعذب طائفة من مرتكبيه في غير نظر  
 الا عموم انواعها ولا خصوص بعضها فمنهم من ذهب الى الاول  
 ومنهم من ذهب الى الثاني ورجح الاول حيث قال يفتقد  
 الاجماع على انه لا بد من نفوذ الوعد في طائفة من العصاة  
 لان الله في نوعه في كلامه مع صدق فلا بد من وقوعه في بعض النظر  
 هذا المراد طائفة من جميع العصاة او طائفة من كل صنف منهم  
 وهذا هو الظاهر لان الله في نوعه كل صنف مع حدة وهو ظاهر  
 كلام القاضي ولا يجوز سوال العفو للكل اي كل فرد من  
 من عصاة المؤمنين غير الكل اي غير كل فرد من العصاة لانه  
 بناء على ما مر من انه لا بد من نفوذ الوعد في طائفة من عصاة المؤمنين  
 ولو فرد في اذ قصد الداعي عفو كل ذنب لكل احد لا يجوز  
 لما ذكرناه واما اذا قصد العفو للجمعة في الجملة فيجوز لا يجوز ان  
 يفتقر لكل فرد من عصاة فردية والشفاعة ثابتة لكل من اجاب

جميع خبر في اهل الكفاية من المؤمنين والاباء والاحاديث في هذا  
 الباب كثيرة وما تكبره القصة عن نفسها كتحقيق الكفاية  
 جميعا بين الادلة وهم اي اهل الكفاية من المؤمنين لا يخلوون  
 في النار وان ما تواليا في قوله في من عمل مثقال ذرة  
 خيرا به ونفس الابان عمل خيرا لا يخلو ذلك فصل  
 الابان في اللفظ التصديق وفي الشرع تصديق محمد عليه السلام  
 في جميع ما علم بالضرورة بحسبه به عند الله مع اجالا ما علم اجالا  
 وتفصيلا فيما علم تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجود الصلة  
 ووجه الخبر عند السؤال عنه لم يكن مؤثرا لان الواجب عليه  
 عند السؤال هو التفصيل والافترار به اي بما جاء به اهل  
 انهم اختلفوا في حقيقة الابان فقال كثير من اصحابنا واخبره  
 في الكلام انه هو التصديق بالصدق والافترار بالاثبات الان لا  
 ركن زائد بجمل السقوط بعد الاكراه والتصديق ركن اصلا  
 لا بجمل السقوط اصلا حتى لو صدق بقلبه لم يفتربا انه غير  
 عذر لم يكن مؤثرا عند الله ولا عند الناس وكان من اصل النار  
 ومنكم من يظن ان قوله عليه السلام امدت ان افاض الناس  
 حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عم الابان بضع وسبعون  
 شعبة وافضلها قوله لا اله الا الله الا غير ذلك فان قيل ان قولكم  
 ركن زائد فاسد لانه يثبت انه ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يخل  
 في الشيء ومعنى الركن ما لا يخل فيه اوجب عنه بان معنى الركن ما  
 لا ينفق بانقائه حكم الكل لا ما ينفق خارجا عنه كمن لا ينفق الحكم بانقائه



ففي الركن الرابع للجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب منه ومن جزاءه  
بأقبا وان انتفى شخص ذلك المركب اذ لا شك في انتفاء المجموع  
المركب من التصديق والافترار عند انتفاء الافترار لكن حكمه باقي في اعتبار  
الشرع وباعتبار بقاء حكم المركب عند انتفاء ذلك الجزء ههنا ذلك  
لأنه شبيه بالامر خارج فصح جزاءه وذهب المحققون في محامياتنا  
إلا أنه هو التصديق والافترار بشرط لا يوافق الاحكام الشرعية في الدنيا  
حتى ان من صدق بقلبه ولم يقرب لمسانة مع تمكنه من البيان كان مؤمنا  
عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق اذا وجد منه  
الافترار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا لوجود شرط  
وهو الافترار حتى يصح عليه وبدون في مقابل المسلمين ولم يكن مؤمنا  
عند الله تعالى لعدم التصديق وهذا القول هو المروي عن ابي حنيفة وهو  
مختار في منصوص الماترند وروايه الروانين عن الكثر وتكون  
بان الايمان في اللغة هو التصديق فقط وهو عمل القلب دون البيان  
فاطلاق لفظ الايمان على غير التصديق اخراج عن مذهبنا لغيره  
وبان الشيء لا يوجد الا بوجود ركنه والذي آمن موصوف  
بالايمان على التحقيق من حين امن الا ان مات على الاية فيكون  
مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به ولا وجود للاقرار حقيقة  
في كل لحظة فدل انه مؤمن لوجود التصديق القائم بقلبه الدائم بقوله  
امثاله اوله في الاعراض الا ان الله تعالى اوجبالاقرار ليلزم  
شرط لا يوافق احكام الدنيا عليه اذ لاوقوف للعباد على ما في القول  
فلا يراه من دليل ظاهر يمكنهم بناء الاحكام على النصوص في هذه الامور

ايضا

ايضا كقولهم كتب في قلوبهم الايمان وقلوبهم مطمئن بالايمان  
وقوله عدم اللهم ثبت قلبي على دينك ثم اعلم انه ليس المراد من  
المعبر في الايمان مجرد معرفة نسبة الصدق الى محمد عليه السلام او  
الاخيرة ووقوفه على القلب من غير ادعان وبقول فان  
كثيرا من الكفار يوقنون صدقه وهم يوقعون قلوبهم نسبة  
صدقه يقينا ولا يصدقونه عند ادعائهم استحبابا كما قال في  
يقفونه كما يوقنون انما هم وجدوا واستيقنت انفسهم  
على المراد منه ادعان تلك النسبة وبقولنا وطمئنان النفس  
بما ينزل التكبير والعباد وبناء الاعمال عليه بحيث يصح ان يقال  
علمه التسليم على ما مر في الاماكن التواتر واختلصوا في ان  
هذا التصديق المعبر في الايمان هل هو من قبيل الافعال الاختيارية  
او من قبيل العلوم والادراكات التي هي مقولة الكيفيات  
النفسية نسبة قد ذهب بعضهم الى انه فعل اختيارى لانه عبارة  
عن التسليم والقبول وهو من مقولة الفعل ولان العلم حاصل  
للعمارة من الكفار ودين التصديق المعبر في الايمان فعمل  
غير العلم ولان الايمان مأمور به من باب عليه والامور به  
لا بد ان يكون فعلا اختياريا وكذا الكتاب عليه ثم اختلصوا  
في تفسير ذلك الفعل الاختيارى ففسره بعضهم بربط الافعال الاختيارية  
على ما علم في اخبارنا من فسر بعضهم بنسبة الصدق الى محمد عليه السلام  
وكظم الربط الاختيارى والنسبة الاختيارية امر كسبي من قبيل الفعل  
يحصل باختيار المصدق وذهب المحققون الى انه من قبيل العلوم



والاواركات انه هو مقولة الكيفيات النفسانية والا لفظ  
 ثم اخذوا فيه الفرقين ففرقة ذهب الى انه نوع من التصديق  
 المنطقي الذي قسم العلم اليه والا فتصوره او اركب المنطق  
 وهو التصديق الحاصل المقيد بقبول الكسب والاختيار وترك  
 الجور والاستكبار والتصديق المنطقي اعم منه وقرنه اول  
 ذهب الى انه عين التصديق المنطقي لا يفرق منه وهذا هو الحق  
 الذي نقر عليه راس الكثر المحققين وبه قدم العلامة التقدير  
 في مواضع وذلك لاننا لانفهم من لفظ التصديق في اللغة وفي  
 المنطق وحرف الشرع الا نسبة التصديق الى الخيرة ولا نفهم من تلك  
 النسبة ايضا الا اذ عاننا وقبولنا وادراكنا لما نكتب من غير  
 ان يتصور هناك فعل وتاثير في القلب صلا ولا شك ان  
 كيفية النفس قد يحصل بالكسب والاختيار وقد يحصل بدونها  
 فحالة الامر انه يشترط في التصديق المعينة الايمان ان يكون  
 تحصيله بالكسب والاختيار عينا هو قاعدة الامور به واما  
 ان يكون هذا فعلا وتاثيرا من النفس لا كيفية لها وان كان الكسب  
 والاختيار معتبرا في مفهومه فيكون نوعا خاصا من التصديق  
 المنطقي ممنوع من عدم دحوله في مفهومه معلوم قطعا لان لفظ التصديق  
 انما يطلق عينا ما اعتر في الايمان بالحق المعينة في اللغة اذ لا يصلح عدم  
 النقل وكل في الكسب والاختيار غير معتبر في معناه اللفظي قطعا  
 فان قيل شك ان الايمان في الشرع هو التصديق بامور مخصوصة  
 وفي اللغة هو التصديق المطلق فيكون في المنقول نسبة الشرع فلما

هذا

هذا ليس تظا من معنى لفظ التصديق اللفظي في اللغة  
 في اللغة والشرع واحد وهو المعينة في اللغة نسبة بكونه  
 تحية الامر بيان الفرق بينهما باعتبار متعلقهما لا باصل المعنى فيكون  
 متعلقه في اللغة عاما وفي الشرع خاصا واما قيل ان الايمان  
 بامور به فيكون فعلا اختار بافلكا ممنوع اذ كثيرا ما يكون العلم  
 بامور به ايضا كخوفنا علم انه لا اله الا الله وكذا ما قيل ان العلم  
 حاصل للكافر المعانة دون الايمان فيكون فعلا ممنوع ايضا  
 اذ لا يلزم من حصول مطلق العلم للكافر حصول التصديق  
 المعينة في الايمان له فيلزم ان يكون فعلا فان قيل ان التصديق  
 المنطقي بعلم اليقين والظن والمطلوب في الايمان اليقين  
 والقطع وايضا ان التصديق المنطقي يتعلق بجميع النسب  
 غير المؤمنين به فيكون اعم من التصديق المعينة في الايمان فلا يكون  
 عين المنطقي فليكن ان اردت باليقين والقطع عدم كون  
 التقيض حالا وبالا فلان لزومه في الايمان وان ادت به الحرام  
 الذي ليس فيه احتمال التقيض بفعل حال فلا ينافي الظن بل  
 بجامعه ولا شك انه يكتفي به حيث كان لا يكتفي به احتمال التقيض  
 على ما ذكره في المواقف مع نسبة القول بانه لا بد في الايمان من التصديق  
 والايمان وليس المراد بكونه عنه كونه هو هو في جميع الوجوه  
 بل كونه عينه في اصل الحق الذي وضع باثارة اللفظ التصديق في اللغة  
 وان كان بغيره في حق المتعلق والاعمال ان الطاعات غير واجبة  
 فيه اذ حقيقة الايمان تعني ان الدين امنوا فاعلموا



قول  
 لان العطف يقتضي المفارقة بين العطف والعطف عليه وعدم  
 العطف في العطف عليه ولان الامثال لو كانت داخلية في الامكان  
 لما استقام قولهم ايمان الناس لا يتفق او المراد بالايمان في قولهم  
 هذا هو التصديق والافراد لا محال للامثال في خلقها للمفارقة  
 فانهم قالوا الامثال داخلية في الامكان ولهذا قالوا ان تركيب الكفر  
 ليس مؤمن كما تقدم من جوابه وانما نقل عن ابن ابي عمير في قول  
 الامثال في الامكان فمراده انه خالف الامكان لا في حقيقة  
 ولا في زيد اي الامكان ولا يتحقق لانه عبارة عن التخييل  
 الباطني خداجي وذلك لا يقبل التفاوت اصله لا كجانب  
 لان التفاوت في كماله لا خيال التخييل وهو ينافي الجرم  
 فلا يجامعه ولا كجانبه ايضا لان متعلقه جميع ما علم بالضرورة  
 مجي الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه نقد  
 وتفاوت والالم يكن جميعا خلافا لبعض الاشياء والمقتضية  
 فانهم قالوا بزيادة مستند لهم بقوله في زادتهم ايمانا وقوله في  
 ويزداد الذين آمنوا ايمانا والكلوب عنه انه كثر ان يكون المراد  
 الزيادة بالنسبة الى عصر النبي صلى الله عليه وسلم لانه ما في يوم من عصر النبي صلى الله عليه وسلم  
 الا ونجد فيه فرض وحكم ونزل فيه اية ويؤمنون به واما  
 بعد عصره عدم فلا يتصور تلك الزيادة وكثير ان على الزيادة  
 الزيادة بنحو الامثال فان بقاء الامان لا يرد ولا يتجدد  
 الامثال لكونه وكثير الزيادة من حيث معرفة الامان والزيادة  
 نوره في قلب المؤمن ولا يتفق امر الامان حال الناس ان يمانية

العذاب

العذاب اي حال العزة فقد روي في غير موضع انهم لما راوا  
 باسنا يانا ولانه لا يفي في العبد قدرة ونصرف في نفسه  
 بما حقه يستدل باننا شهد على العاقب ويقبل ما جاء به لان هذه  
 الحالة اول احوال الالف في قلبه ايمانه الاله في عذاب معاني  
 لا ايمان بالغيب وعند طلوع الشمس من مغربها لقوله عليه السلام  
 ان للتوبة بابا مفتوحا فلا تزال مقبولة حتى يغلق فاذ طلعت  
 الشمس من مغربها اغلق واشتغفت التوبة على من لم يكن زائلا قبل  
 ذلك وهذا في قوله يوم ياتي بعض ايات ربك لا يتفق  
 نقف ايمانا لم يكن امتن من قبل او كسب في ايمانا خيرة ولان  
 الامان بالغيب يرتفع في ذلك الوقت لتيقنه بامر الالف  
 ولو امتنت ايام الدنيا بعد ذلك الوقت الا ان شي هذا  
 الامر او ينقطع تواتره ويصير للجنة عنه احاد اتمه اسم  
 في ذلك الوقت لم يقبل ايمانه ولا ينجيه ومن ابعد ذلك  
 الوقت وامر من قبل عند بعض هذه السنة واخرا في القرية  
 والاكثر على انه بعد ان اغلق الباب عند طلوعها من مغربها  
 لم يفتح بعد ذلك اليوم القسمة فلا يقبل ايمانه ما يدنو بعد ذلك  
 اصلا واخلاقه اذ قبول التوبة حال الناس وحال طوائف  
 الشمس من مغربها واكثر الامانة بدته على انما مقبولة للاشهاد  
 وقالت الاشياء على انما غير مقبولة لما ذكر في ايمان الناس  
 والمخبر هو الاول على الاشهاد في الموضوعين اي انباء الكافر  
 على كونه والمؤمن على ايمانه ويصح ايمان المقلد وليس المراد المقلد



عوام الناس الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامم والمصارف والقرى والعيال  
 وتواضعهم حال البني عم وما اثنى به من المجرات ولا الذين  
 يتفكرون في خلق السموات والارض والليل والنهار فان كان  
 من اهل النظر والاستدلال حتى قال ابو منصور الماتريدي  
 اجمع اصحابنا على ان العوام مؤمنون عارفون بالدين غائب  
 ان بعضهم يكفون بالدليل الاجاز وهو يخرج صاحب في حقيقته  
 التكليف في ضرورة الاستدلال وليس عليه الاستدلال على كل مسألة  
 مسألة الا عند الحاجة الى التفصيل بل انما هو في شأه في شأه  
 او زمان فتره ولم تبلغه الدعوة ولم تفكر في السموات  
 والارض والليل والنهار فاحبه واحد ما يفرض عليه اعتقاده  
 وابانه فصدقه بما احبه بحج واجباره في غير نظر واستدلال  
 ماحصر به في شدة الظهور وغيره وفي محل النزاع يقع  
 في غلط عظيم وما اذا لم يصدق فيما احبه بل جعل ذلك قلادة  
 في عنق الخنزير بان قال ان كان ذلك حقا فامثله والافواه  
 عليك فهذا المقلد ليس يؤمن بالاتفاق لانه شاك واقتروا  
 في محل النزاع الا فرق فقال اكثر الماتريديين ان ايمان المقلد  
 صحيح ولكنه عاصي بترك النظر سواء كان له قابلية للنظر او لا  
 فان قيل ان التصديق لا يتصور بدون العلم ولا علم المقلد لانه  
 اعتقاد جازم مطابق للواقع مستند الى ضرورة او استدلال  
 والمقلد ليس كذلك فلهذا العنبر في التصديق هو اليقين  
 بمعنى الاعتقاد الخادم المطابق للواقع سواء كان في ضرورة او استدلال

اولها اولها اذ ان كل من يجعل النظر الفاعل العار عن احتمال التيقن  
 في حكم اليقين وهذا النظر يحصل للمقلد وقال بعض الماتريديين ان  
 المقلد صحيح وعاصي بترك الاستدلال ان كان له قابلية للنظر لان قابلية  
 معذور وقال ابو الحسن الكاشغري واصحابه ان ايمان المقلد لا يصلح لانه  
 ان يوفق كل مسألة بمقلد وان لم يعرفه بلسانه ويحاذر خصمه  
 ولا يحقق عليك ان هذا القول منهم مخالف لما ذهب اليه في الحسن  
 والصح العقليين وقال عبد القادر العزاز ان المقلد وان لم  
 يكن مؤمنا بهذا الشكور على الاطلاق فليس له ما هو له وجود  
 التصديق بل هو عاصي بترك النظر والاستدلال فيقفده في  
 او بعده به تفرقه في عما فيه كنهه وهذا يستويان مراد الكاشغري  
 بعدم صحة ايمان المقلد لانه لا يؤمن مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال  
 عنده بقدر ان الاعمال داخله في كمال الايمان والافان الشكور لا يقدر  
 بالكنهه بين المترشحين ولا بد حوله غير المؤمن للجنة فقع  
 لا خلاف بيننا وبين الكاشغري واما ما نقله عن الحسن الكاشغري  
 و ابو عبد الله الحلي في باب الشبهة ايمان المقلد ان يوفق كل مسألة  
 بالمدل العقلي كما قاله الكاشغري بل لا بد ان يبين اعتقاده مع قول  
 الرسول بعد موافقة بدلالة المعجزة وهذا القول كاف في ايمانه  
 انما هو فليس شيء في محل النزاع لان النزاع بين من يسلطه الدعوة  
 وخبر الرسول ولا ينفخ الاستدلال في ان الايمان بان يقبل  
 انما يؤمن ان شاء الله بل يقبل انما يؤمن حقا وعلمه محمدا  
 الماتريدي وهو امر غير ابي 2 لان الايمان تصديق فليحذر



معلوم لا يقبل التردد عند حقيقة وزنه ترد فيه لم يكن مؤمنا لعدم حصول  
 التصديق وقالت الاشاعة وهو المورع ان الشايع يجوز  
 او حال الاستثنا عنه للتبرك واحالة الامور الى مشيئة الله  
 والسرادع من كنية النفس والاعجاب بحاله والتردد العاقبة  
 لا في الحال لان التردد في الجاه في الحال كونه بالاتفاق ولا يخفى  
 عليك ان هذه التاويلات انما يفيد محذور الصحة لا انما يفيد  
 انما مؤمن ان الله تعالى قوله انما مؤمن حق وهو الحق  
 وان قصد التبرك والتاويل بذكر اسم الله تعالى لا يختص بالابان  
 بل ينفع في جميع احبانه واحواله هذا ولا يشترط في الكفر  
 واصحابه ان العبرة في الابان والكفر والسعادة والشقاوة  
 بالخالقة وان شيئا منها لا يتغير اصلا حتى ان زمانا على الكفر  
 فهو كافر على الحقيقة في اول زمان وجوده وان كان طول  
 عمره على الابان والاطاعة وان زمانا على الابان فهو مؤمن  
 على الحقيقة في اول زمان وجوده وان كان طول عمره على الكفر  
 لانه مؤمن او لانه غير مؤمن كونه كافر او انه كافر ثم تغير كونه امانا  
 ورده الا اعتبار جود والاشياء في الابان كمراده على التمسك  
 في امانات الموافات لا في الابان التاويلات لا رد كذا فقال  
 والسعيد قد يتغير بان كثر الكفر بعد الابان والاشي  
 قد بعد بان كثر الابان بعد الكفر واعلم انهم اختلفوا في ان  
 السعادة والشقاوة هل يتبدلان او لا فذهب جمهور المتأخرين  
 الى الاول حتى قالوا ان ابلهس كان مؤمنا موحدا حقيقة غير عصابة

ثم صار

ثم صار كافر وقت عصيانه لان كلامه السعادة والشقاوة والابان  
 والكفر من الافعال الاختيارية فيجوز عليها التبدل والتغير كقوله  
 السعادة والشقاوة فانها من صفات الله تعالى لا من اعتبار زمان غير  
 يكون من السعادة والشقاوة فلا يجوز عليها التبدل والتغير  
 وذهب الكثر واصحابه الى الثاني وقالوا انه لا يتبدل لان اصل  
 وان ابلهس كان كافرا حقيقة حين خلق مستند من بقوله تعالى  
 وكان من الكافرين بصيغة الماضي وبقوله تعالى السعيد عبد  
 في بطن امه والشفقة شفي في بطن امه واجاب اصحابنا عن الابان  
 الكريمة بان معناه انه صار من الكافرين بعد العصيان او انه  
 كان في علم الله من الكافرين بعد الابان فسبق الكفر في العلم  
 لا في الخارج ووجه الحديث بان معناه السعيد السعادة المنجية  
 التي يترتب عليها الثواب في الآخرة سعيد بتلك السعادة في  
 بطن امه والشفقة بالشقاوة الملكة شفي بتلك الشقاوة  
 في بطن امه ولا يلزم منه ان لا يكون الكافر قبل ابانه الذرمة  
 عليه كافر حقيقة ولا ان لا يلحقه الكفر من قبل كونه الذرمة  
 عليه مؤمنا حقيقة وقال بعض المحققين في احبابنا ان هذا  
 نزاع لفظي لانه ان اراد بالابان والسعادة محذور حصول المعنى  
 التصديقي في القلب على التغير فلا شك انه حاصل في الحال او انه  
 بطلان علمه المؤمن والسعيد على الحقيقة وكذا الكفر والشقاوة  
 وان اراد به ما يترتب عليه النجاة والثواب والعقاب الآخرة  
 اي الابان النجى والكفر الملكة فلا يتبدل اصلا وانه في مشيئة الله تعالى



لا قطع حصوله في الحال فمجرد السند وقطع بحصوله اراد الحق الاول  
وقد لم يكونا السند وقطع الامتياز اسمها اراد الحق الثاني  
الايمان والاسلام واحد بمعنى انها مشاويان في الخارج لا في  
انها متراذلتان في المعلوم ولا تكفر احدا من اهل القبلة  
وهم الذين اعتقدوا دين الاسلام اعتقادا جازما ونطقوا  
بشهادتين فان في اقتصر على واحد منها لا يكون في اهل القبلة  
الا اذا عجز عن النطق بلفظ الشهادتين او لعدم التمكن  
كالمرء والابن في تقديم الشهادة بوجدها بينه وبين الشهادة  
برسالة محمد في لو عكس لم يصح اسلامه على ما نقله النووي  
الفاخر ابي الطيب في شرح المذهب واما الكوالات في هذا حيث  
لا يترفع الثانية عن الاول ففيه خلاف فمنهم من يشترط ومنهم لم  
يشترط بذب بر كجوارح او في اعمال القلب سواء كان  
مرتكبا في اهل الايمان او ابدع او لا الا بالعلم منه في الصانع  
انقاد الخمار كاعتقاد قدم العالم فانه يفتي الاصل في القادر  
المختار العلم كمن علم الله في ما يثبت كما اراد الكافي او بالعلم  
منه شرك في الاوهية او في المعبودية او في الكيفية كما تقدم  
فصله او انكار النبوة كالبراهمة او انكار ما علم في محمد في  
ضرورة كالحشر كالماتة وفيه الصلوة والصوم او بصور  
شي مما جعله ان راع اماره الكذب كشد الزنا والفساد  
المحرف في الفاروق وان لفظ بكلمة الكفر فصد والاشياء  
والصحابة وفرد فاشته واما لو قال الامم هذا حال نبيهم او نبيكم لكان

وان كان

وان كان المثل اليه اما العينة على ما صرح به في الدين فاجاب  
وتصل خلف كل بروفاو لقوله عدم صلوا خلف كل بروفاو ولا  
عطاء الا انه كانوا يقولون خلف الفقة واهل ابيدع الغير المؤدية  
بدعوة الا الكفر غير كبر وما نقل عنهم من المنوع عن الصلوة خلف  
المستبذ كقولهم انكر الله لا على عدم كجواز وتصل عليه اذا  
مات على الايمان ايا من غير ما علم منه ما يوجب كفره شي مما ذكر  
للانز والاجماع ونز المصحح على المقتضين في السور والخطة لان  
الانار التي جئت فيه في حيز النواشر ولذا قال ابو ج مقلت  
بالمصحح على المقتضين في جئت مثل من في النواشر فقص  
كرامات الاوليا اوصى الولي هو العارف باسرع الواجب  
على اطاعت الخلف عن المعاصي العوض عن الانها في اللذات  
واشتهوات النفسانية وكرامته ظهورا مخرقا للعادة في كل  
من مفاخره لدور النبوة وبها تميز عن المعجزة وبمفهوم مقارن  
الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح ومناجاة النبي عن الاستدراج  
وعنه موكبات كذب الكذابين كما رووا من مسند الكذاب  
دعاه لا عور لان بصيرة عينه الفوق راجح فصارت عينه في  
عوضا وبه برهان انه واستدلوا على جواز الكرامة بانها ممكنة  
وقدرته في شاملة فيجوز صدور ما وقع وقوعها بوجوب الاول  
ما ثبت بالنص من قصة من عند ولادة عيسى وم وانه كلما دخل عليها  
ذكرها الحجاب وجد عند رزاق وقصة اصحاب الكهف وقصة  
اصفي والثاني ما تواتر معناه وان كانت القاصير احاد كرامات



الحياة والناس بين ولا يصلح الولا وان بلغ غايته في الولاية الا  
حد النبوة لان الانبياء معصومون واولاد اولادهم لان الانبياء  
بعد انهم يكملون الاولاد منتصفون بقضاء امرهم كالوفاي  
ومثله ذلك ولا يكره ولا يلزم المناقبة لابي من الانبياء  
والمتبوع افضل ولا احد سخط عنه التكليف لعدم الخطا  
الواردة في التكليف والاجماع على ذلك فاذن اليه بعض  
المباحين في ان العبد اذا بلغ غايته المحبة وصفاء القلب  
سقط عنه التكليف وبعضهم الا انه اذا بلغ هذه الحالة سقط  
عنه العبادات الظاهرة وملكه عباداته الفكرية وباطل  
وافضلهم ان افضل الاولاد ابو بكر الصديق لانه صدق  
النبى عم في نبوته وفي مواعيد بلا تردد ثم عمر الفاروق لانه  
فرق بين الحق والباطل في القضاء بالخصومات ثم عثمان  
دوا النورين لان النبى عم روجه بين رقبته ولما مات رقبته  
روجه ام كلثوم ولما مات قال وم لو كان عندنا لثمة  
زوجتنا ثم على رضوان الله عليهم اجمعين هكذا وجدنا  
كثيرا من الجاهل في بيان افضلهم والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل  
على ذلك لا حكموا به بل والظن كاف في امثاله وخلافهم على  
هذا الترتيب ايضا لان الحياة اجتمعوا يوم توفي رسول الله  
فقبل افئدة في سقفة بني ساعدة واستقر راسهم بعد ان وده على  
خلافته ابي بكر ثم بعد وفاته ابي بكر استقر راسهم على خلافته عمر الفاروق  
ثم بعد وفاته استقر راسهم على خلافته عثمان ثم بعد وفاته على خلافته علي بن ابي طالب

وما وقع

وما وقع بينهم من المخالفة والمخاربة لم يكن من نزاع في خلافة علي  
رضي الله عنه بل من خطأ في الاجتهاد فان معاوية واتباعه  
اعتزوا بهم بان عليا افضل منهم وانه لا احق بالامامة منه  
بقوا على طاعة شيعته في ترك القصاص عن قتله عثمان  
ومدة الخلافة بعد النبى عم ثلثون سنة ثم يصير ملكا وامارة  
لغيره عليه سلام الخلافة بعد ثلثون سنة ثم يصير ملكا مقصودا  
ولا يخفى عليك ان تلك المدة لا تكمل الا بغير ايام خلافة الحسين  
الا ايام خلافة الخلفاء الاربع وذلك لانهم اختلفوا في مدة  
خلافتهم فقال بعضهم اثنا عشر سنة وعشرون سنة وخمسة عشر  
وقال بعضهم اثنا عشر سنة وعشرون سنة وخمسة عشر  
يوما وهو غير النور وقال بعضهم اثنا عشر سنة وعشرون سنة  
وستة اشهر واربع ايام فاذا ضمت البامدة خلافة الحسن  
قبل معاوية بعد علي واثنا عشر سنة على ما صرح به النور  
ثم ثلثين سنة فان قبل هذا طار على القول الاول واما على  
القولين الاخيرين فيلزم ان يكون الحسن قبل علي ثلثين سنة ثم مدة  
ملكه عفو خلافة علي مفضضة طار على ذلك ايضا احببته  
بان المراد من اثنا عشر سنة ثلثين لا ايام فان قبل اتفقوا على خلافة  
الخلفاء العباسية بعد ثلثين سنة احبب ان المراد من خلافة  
الحكام التي لا يشوبها شيء من المخالفة اصلا وكيف غدرت الحياة  
كلهم الاخير لا وروى الصحاح في الحديث فلو ان احدكم اتفق مثل  
احدنا ما بلغ مداهم ولا انفسهم اكرهوا الصحابة فانهم جباركم



فلا يجوز اللعن على معاوية وصحابه لان غاية امرهم البغ والاراد  
عن متابعة الامام سب الخطا في الاجتهاد وذلك لا يوجب اللعن  
واختلفوا في اللعن على يزيد بن معاوية فمنهم من جوزه ومنهم  
من منعهم ومنهم من سكت والاكثر على جوزه لانه يقتل الحسين  
ويشهد بالجنة لايمان العشرة المبشرة بها وهم ابو بكر وعمر و  
علي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن وقاص وسهيل  
زيد وابو جبير بن وااح وذكره الحاج ابان فاطمة سيدة  
نساء اهل الجنة وحمزة بن عبد المطلب وابي طالب و  
العشرة بالذكر لكونهم شهدوا له في الجحيم وكذا شهد بالجنة لشهد  
احد واهل بيعة الحديبية لكن لا باجماعهم والمجتهد قد يجب  
وقد يحتل وادعهم اختلفوا في المسائل المجتهدة في المسائل  
الشرعية الفرعية التي لا ماطع فيها على اقوال الاول انه ليس به فيها  
قبل الاجتهاد وحكم معين بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد وهم العالمون  
بان كل مجتهد مصيب وهم المشركون واصحابه والمعتزلة والناسية  
ان له في كل واقعة حكما معينا قبل الاجتهاد ولكنه لا دليل عليه الا ما  
نراه في بل هو مثل دفين بعشر عليه الطالب بطريق الاتفاق فمن  
وجده فلا يجوز ان يرد اخطاء فلا يجوز وهو قول المتكلمين وطائفة الفقهاء  
والثالث ان له في فيها حكما معينا وعليه اماره وهو المرد في  
وان شاعى واختاره عامة المتريدين وافر قوافيه فرقتين  
قالوا ان المجتهد مأمور بطلبه واصابته وفرقة قالوا انه لم يكلف باصابة  
لحقاؤه وعوضه والاربع ان له فيها حكما معينا وله عليه بل في المجتهد

مكلف

مكلف بطلبه واذا كلفهم في الفصل ويجب على من ليس عليه الاجتهاد  
ان يلتزم مذهبها معينا ويعتقد ان مجتهده ارجح من غيره او مساو  
وانه على الصواب لان قول المجتهد في حق كالدلالة في حق المجتهد فكما  
يجب اخذ بالراجح من الدلالة في حق المجتهد كذلك يجب اخذ بالراجح  
في اعتقاده كما لا يتصل منه ان يلتزم مذهبها الا ان اختلفوا  
فيه على اربعة اقوال الاول وهو المختار انه اذا التزم مذهبها معينا  
كذهب ابي حنيفة مثلا لا يجوز ان ينتقل منه الى مذهب ابي ثوبان ضرورة  
اذا لو قلنا يجوز انتقاله الى غيره يتبع الرخص في المذاهب بان يخذ  
في كل منها بما هو الاول الثاني انه يجوز ان التزم مذهبها معينا الزمان  
ما لم يلزم فلا يجوز ملزمة الثالث لا يجوز في بعض المسائل يجوز بعضها  
فوسطا بين القولين الرابع يجوز في غير ما حمل به لا يجوز

فيما عمل به لان العاصي اذا عمل

بقول مجتهده لا يجوز الرجوع

عنه الى غيره

لان التزم ذلك

القول

م

ممكن

الشيخ



